DU MÊME AUTEUR

L'idéalisme de Fichte, Paris, P.U.F., 1968, Vrin, 1995
La pensée politique de Hegel, Paris, P.U.F., 1969
Hegel à Francfort, ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme, Paris, Vrin, 1970
Le droit naturel de Hegel, Commentaire, Paris, Vrin, 1986
Philosophie et droits de l'homme, Paris, P.U.F., 1990
Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel, Paris, Vrin, 1991
Etudes hégéliennes (raison et décision), Paris, P.U.F., 1992
La philosophie allemande classique, Paris, P.U.F., 1995
Hegel, Paris, Ellipses, 1998
Fichte, Paris, Ellipses, 2000
Le vocabulaire de Hegel, Paris, Ellipses, 2000
Le vocabulaire de Fichte, Paris, Ellipses, 2000
L'idéalisme allemand : alternatives et progrès, Paris, Vrin, 2000
La raison moderne et le droit politique, Paris, Vrin, 2000
Hegel. Les Actes de l'esprit, Paris, Vrin, 2001

HEGEL : *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, traduction et notes, Paris, Vrin, 1972
HEGEL : *Textes pédagogiques*, présentation et traduction, Paris, Vrin, 1978
HEGEL : *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de la logique*, présentation, traduction et notes, Paris, Vrin, 1970
HEGEL : *Encyclopédie des sciences philosophiques, II, Philosophie de la nature*, présentation, traduction et notes, Paris, Vrin, 2004
HEGEL : *Encyclopédie des sciences philosophiques, III, Philosophie de l'esprit*, présentation, traduction et notes, Paris, Vrin, 1988
HEGEL : *Concept Préliminaire de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, introduction, traduction (allemand en vis-à-vis), commentaire et notes, Paris, Vrin, 1994
HEGEL : *Préface, Introduction de la Phénoménologie de l'esprit*, traduction (allemand en vis-à-vis) et commentaire précédé de *Sens et intention de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1997

BIBLIOTHÈQUE DES TEXTES PHILOSOPHIQUES

Fondateur : Henri GOUHIER — Directeur : Jean-François COURTINE

G.W.F. HEGEL

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

Texte présenté, traduit et annoté

par

Bernard BOURGEOIS

Membre de l'Institut

Ouvrage traduit avec le concours du Centre national du livre

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, V[e]

2006



SYSTÈME
DE LA
SCIENCE

par
Ge. Wilh. Fr. HEGEL

PREMIÈRE PARTIE
LA
PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

CONTENU[1]

1. La pagination de ce « contenu » structuré par Hegel est ici, assurément, celle de la présente traduction.

PRÉFACE

Une explication, telle qu'on a coutume de la dépêcher, dans une préface, à l'avant d'un écrit – à propos du but qu'on s'y est proposé en tant qu'auteur, ainsi que des circonstances qui en ont été l'occasion et du rapport qu'on le croit entretenir avec d'autres entreprises, antérieures ou contemporaines, traitant du même ob-jet[1] – semble être, dans le cas d'un écrit philosophique, non seulement superflue, mais même, en raison de la nature de la Chose[2], impropre et contraire au but recherché. Car la manière dont il conviendrait de parler de la philosophie et ce qu'il conviendrait d'en dire dans une préface – ainsi éventuellement en *indiquant* sur un mode historique[3] la tendance et la perspective adoptées, le contenu général et les résultats obtenus, en liant des affirmations et | assertions sur le vrai qu'on énoncerait en partant d'ici ou de là –, tout cela ne saurait passer pour le mode selon lequel la vérité philosophique est à présenter. – Il y a aussi ceci : parce que la philosophie est essentiellement dans l'élément de l'universalité, laquelle inclut en elle le particulier, il se produit, dans son cas plus que dans celui d'autres sciences, cette apparence que, dans le but ou dans les 1a

1. « Gegenstand » : ob-jet. Nous soulignons par cette traduction l'étymologie du mot allemand (*gegen-stand*), qui désigne le contenu que l'esprit, se scindant à l'intérieur de son unité première (l'*âme*), s'oppose, s'objecte à lui-même pour devenir proprement *conscience*. Il convient de réserver le mot *objet* pour traduire « Objekt ».

2. « Sache » : *Chose* (avec une majuscule). La *Chose*, c'est la chose, l'affaire qui intéresse ou préoccupe, la cause qui mobilise et requiert l'attention et l'activité du sujet. La *chose* (avec une minuscule) : « Ding », c'est simplement l'unité existante des propriétés sensibles, qui se donne à la perception.

3. « historische *Angabe* » : il s'agit d'un discours qui offre comme un pur fait, donc sur le mode d'un récit (l'histoire – *Historie* – comme narration), un contenu non enchaîné alors en son unité interne par un discours démonstratif qui fonderait son objectivité ou vérité propre. Une préface ne peut exposer un tel développement, mais seulement annoncer ses résultats.

résultats ultimes, serait exprimée la Chose elle-même, et, qui plus est, en son essence accomplie, en regard de laquelle la réalisation détaillée[1] serait, à proprement parler, l'inessentiel. Alors qu'au contraire, dans la représentation générale de ce qu'est, par exemple, l'anatomie – soit, si l'on veut, la connaissance des parties du corps considérées suivant leur être-là[2] non vivant –, on est persuadé qu'on ne possède pas encore la Chose même, le contenu de cette science, mais qu'il faut en sus se mettre en peine du particulier. – A quoi s'ajoute encore le fait que, quand il s'agit d'un tel agrégat de connaissances, qui ne porte pas, à bon droit, le nom de science, une conversation sur le but et des généralités de ce genre ne diffère pas ordinairement[3] du mode historique et non conceptuel selon lequel on [y] parle aussi[4] du contenu lui-même, de ces nerfs, de ces muscles, etc. Quand il s'agit, en revanche, de la philosophie, naîtrait l'inégalité consistant en ce qu'il serait fait usage d'un tel mode, | et ce alors que celle-là elle-même montrerait pourtant qu'il est incapable de saisir la vérité.

De même aussi, par la détermination du rapport qu'une œuvre philosophique croit avoir avec d'autres tentatives s'appliquant au même ob-jet, se trouve introduit un intérêt de nature étrangère, et ce qui importe lorsqu'il s'agit de connaître la vérité est obscurci. Aussi fixée qu'est pour l'opinion l'opposition du vrai et du faux, aussi habituel lui est-il d'attendre, devant un système philosophique donné, ou bien une approbation ou bien une contradiction, et de voir seulement, dans l'explication où l'on s'engage au sujet d'un tel système, ou bien l'une ou bien l'autre [de ces réactions]. Elle ne conçoit pas tant la diversité entre des systèmes philosophiques comme le développement progressif de la vérité qu'elle ne voit dans la diversité que la contradiction. Le bouton disparaît lors de l'éclosion de la fleur, et l'on pourrait dire que celui-là est réfuté par celle-ci; de même, la fleur est qualifiée par le fruit comme un faux être-là de la plante, et c'est comme sa vérité que le second vient prendre la place de la première. Ces formes ne font pas que

1. « *Ausführung* » : développement, réalisation qui différencie ou détermine, détermination ou différenciation qui réalise, le divers étant l'élément, le milieu même du réel.

2. « Dasein ». Ce terme, que l'on traduit couramment par *existence*, a, dans la spéculation hégélienne, d'abord logique, un sens catégoriel si central en sa détermination, que nous le traduirons par l'expression *être-là*, réservant le mot *existence* pour traduire cette autre catégorie logique qu'est « Existenz ».

3. S1 : « ne diffère pas ordinairement » ; H : « n'est pas différente ».

4. « aussi » : ajout de S1.

se différencier, mais elles se supplantent aussi comme incompatibles les unes avec les autres. Cependant, leur nature fluide fait d'elles en même temps des moments | de l'unité organique dans laquelle non seulement elles ne se contrarient pas, mais sont des moments aussi nécessaires l'un que l'autre, et c'est seulement cette égale nécessité qui constitue la vie du tout. Mais, pour une part, la contradiction qui s'exerce à l'égard d'un système philosophique n'a pas coutume de se concevoir elle-même de cette façon et, pour une autre part, aussi, la conscience qui [l']appréhende ne sait pas communément la libérer de son unilatéralité ou la maintenir libre de celle-ci, et reconnaître, dans la figure de ce qui semble être conflictuel et s'opposer à soi, des moments réciproquement nécessaires les uns aux autres.

L'exigence d'explications de ce genre tout comme les manières d'y satisfaire passent facilement pour diligenter l'essentiel[1]. Où l'intérieur d'un écrit philosophique pourrait-il être davantage exprimé que dans les buts et résultats d'un tel écrit, et par quoi ceux-ci pourraient-ils être connus de façon mieux déterminée que par leur différence d'avec ce que le siècle produit d'autre dans la même sphère? Mais si une telle façon de faire doit valoir pour plus que pour le commencement de la connaissance, si elle doit valoir pour la connaissance effective, il faut, en réalité, la compter au nombre des inventions permettant de tourner la Chose elle-même et de combiner les deux objectifs que voici : l'apparence de prendre cette Chose au sérieux ainsi que de se mettre en peine pour elle, | et l'économie effective qu'on fait de tout cela. – Car la Chose n'est pas épuisée dans son *but*, mais dans sa *réalisation détaillée*, et le *résultat* n'est pas le tout *effectif*[2], mais il l'est pris ensemble avec son devenir; le but, pour lui-même, est l'universel non vivant, tout comme la tendance est la simple poussée qui manque encore de son effectivité; et le résultat nu est le cadavre qui a laissé cette tendance derrière soi. – De même, la *diversité* [relativement à elle] est, bien plutôt, la *limite* de la Chose; elle est là où cesse la Chose, ou [encore] : elle est ce que celle-ci n'est pas. Ces façons de se mettre ainsi en peine du but ou des résultats, tout comme des éléments qui diversifient et des jugements qui

1. S1 : « passent facilement pour diligenter l'essentiel » ; H : « paraissent peut-être diligenter l'essentiel ».

2. « wirklich » : effectivement réel, effectif. L'effectif est le réel en tant qu'il résulte d'un « wirken », d'un agir efficient qui lui donne sens, et qu'il n'est pas pris abstraitement, comme un simple donné, un immédiat contingent.

concernent l'un et l'autre aspect sont, par conséquent, un travail plus facile qu'elles ne paraissent peut-être l'être. Car, au lieu de s'occuper de la Chose, une telle façon de faire est toujours au-delà d'elle; au lieu de séjourner en elle et de s'oublier en elle, un tel savoir saisit toujours quelque chose d'autre, et il reste auprès de lui-même bien plutôt qu'il n'est auprès de la Chose et ne s'abandonne à elle. – Le plus facile, quant à ce qui possède teneur et consistance, c'est de le juger; plus difficile est-il de le saisir; ce qu'il y a de plus difficile, et qui réunit les deux démarches, c'est de produire au jour sa présentation.

| Le commencement de la culture[1] et du travail qui fait sortir de l'immédiateté de la vie substantielle devra toujours consister en ceci: acquérir des connaissances de principes et points de vue *universels*, ne travailler d'abord qu'à s'élever à la *pensée* de la Chose *en général*, ne pas moins s'occuper à l'étayer ou à la réfuter par des raisons, appréhender la concrète et riche plénitude selon des déterminités, et savoir émettre à son sujet arrêt adéquat et jugement sérieux. Mais ce commencement de la culture fera avant tout place au sérieux de la vie en sa plénitude, lequel introduit dans l'expérience de la Chose même; et s'il vient encore s'y ajouter que le sérieux du concept descend dans la profondeur de celle-ci, alors une telle connaissance et un tel jugement conserveront dans la conversation la place qui leur revient.

La figure vraie dans laquelle existe la vérité ne peut être que le système scientifique de celle-ci. Travailler avec d'autres à ce que la philosophie s'approche de la forme de la science, – du but consistant, pour elle, à pouvoir déposer son nom d'*amour* du *savoir* et à être un *savoir effectif*, c'est cela que je me suis proposé. La nécessité intérieure que le savoir soit une science réside dans sa nature, | et s'expliquer de façon satisfaisante sur ce point n'est rien d'autre que présenter la philosophie elle-même. Mais la nécessité *extérieure*, pour autant que, en faisant abstraction de la contingence de la personne et du contexte incitatif individuel, on la saisit d'une manière universelle, est la même chose que la nécessité *intérieure*, sous la figure, s'entend[2], à travers laquelle le temps représente l'être-là des moments qu'elle comporte. Montrer que le temps est venu d'élever la philosophie à la science, voilà donc ce qui serait la seule vraie justification des tentatives qui se

1. « Bildung »
2. « s'entend » : ajout de S1

proposent un tel but, parce qu'elle ferait voir la nécessité de celui-ci, et même, parce que, tout à la fois, elle le réaliserait.

En tant que la figure vraie de la vérité est placée dans la scientificité **1b**
– ou, ce qui est la même chose, en tant qu'il est affirmé de la vérité qu'elle a uniquement à même le *concept*[1] l'élément de son existence, il y a là quelque chose qui, je le sais, semble être en contradiction avec une représentation, ses conséquences y compris, qui a dans la conviction de l'époque autant de prétention que d'extension. S'expliquer sur cette contradiction ne paraît donc pas superflu; même si ce ne peut être ici rien d'autre que produire [soi-même] une assertion égale à ce à l'encontre de quoi elle va. Si, en effet, le vrai n'existe que dans, | ou, bien plutôt, que comme ce qui est nommé tantôt intuition, tantôt savoir immédiat de l'absolu, religion, l'être – non pas dans le centre de l'amour divin, mais l'être de ce centre lui-même –, alors ce qui, en partant de là, est en même temps exigé pour la présentation de la philosophie, c'est, bien plutôt, le contraire de la forme du concept. L'absolu ne doit pas être conçu, mais senti et intuitionné; ce n'est pas son concept, mais son sentiment et son intuition qui doivent porter la parole et être exprimés.

Si l'apparition d'une telle exigence est appréhendée selon son contexte plus général et envisagée au niveau où l'*esprit conscient de lui-même* se tient *présentement*, [il se révèle que] celui-ci est au-delà de la vie substantielle qu'il menait en d'autres temps dans l'élément de la pensée, – au-delà de cette immédiateté de sa foi, au-delà de la satisfaction et sécurité de la certitude que la conscience possédait de sa réconciliation avec l'essence et de la présence universelle, présence intérieure et extérieure, de celle-ci. Il n'est pas seulement allé au-delà de cette vie, dans cet autre extrême qui est celui de sa réflexion, privée de substance, en lui-même, mais encore au-delà de cette dernière. Sa vie essentielle n'est pas, pour lui, seulement perdue; | il est aussi conscient de cette perte et de la finitude qui est son contenu. Se détournant des déchets

1. « *Begriff* ». Le concept est l'unité ou identité se saisissant (*be-greifen*) en elle de la différence ou multiplicité, la comprenant en elle, parce qu'elle la produit. Il est ainsi l'identité dans soi et par soi différenciée, la totalité pensée qu'est le sens alors concret, ou la *raison* (*Vernunft*). Il comporte comme ses moments ou facteurs la fixation à soi abstraite seulement identifiante, opérée par l'*entendement* (*Verstand*), et la différenciation d'avec soi, l'opposition à soi, proprement dialectique, de cette première identité. Le projet de Hegel a été d'élever la pensée au concept.

[qu'on réserve aux pourceaux][1], confessant que cela va mal pour lui et invectivant là-contre, il réclame alors de la philosophie non pas tant le *savoir* de ce qu'il *est* que de lui permettre d'abord de parvenir à la restauration de cette substantialité dont il a été question et de la solidité massive de l'être. Elle ne doit donc pas tant ouvrir à un tel besoin l'être enfermé en soi de la substance et élever celle-ci à la conscience de soi, – pas tant reconduire la[2] conscience en proie au chaos à l'ordre pensé et à la simplicité du concept, que, bien plutôt, faire se mélanger les séparations de la pensée, réprimer le concept qui différencie et instaurer le *sentiment* de l'essence, procurer non pas tant le *discernement* que l'*édification*. Ce qui est beau, saint, éternel, la religion et l'amour, voilà l'appât qui est exigé pour éveiller l'envie de mordre; ce n'est pas le concept, mais l'extase, ce n'est pas la nécessité, en sa froide progression, de la Chose, mais l'enthousiasme en son bouillonnement, qui doit entretenir et déployer en sa continuité la richesse de la substance.

| A cette exigence correspond l'effort tendu, et qui se montre presque emporté et agacé, en vue d'arracher les hommes à l'immersion au sein de ce qui est sensible, commun et singulier, et de diriger leur regard vers les étoiles; comme si, totalement oublieux du divin, ils étaient sur le point de se satisfaire, comme le ver de terre, de poussière et d'eau. Autrefois, ils avaient un ciel qu'ils s'étaient paré d'une ample richesse faite de pensées et d'images. De tout ce qui est, la signification résidait dans le fil de lumière qui le rattachait au ciel; glissant le long d'un tel fil, au lieu de séjourner dans *ce* présent-*ci*, le regard s'élevait par-delà ce dernier, vers l'essence divine, vers, si l'on peut ainsi dire, un présent de l'au-delà. L'œil de l'esprit devait être par la contrainte dirigé sur le terrestre et maintenu fixement auprès de lui; et il y eut besoin d'un long temps pour faire pénétrer à force de travail cette clarté, que seul avait le *supra*-terrestre, au sein de l'élément étouffant et livré à la confusion où gisait le sens de l'en-deçà, ainsi que pour conférer intérêt et valeur à l'attention au présent en tant que tel, attention qui fut nommée *expérience*. – A ce qu'il semble, existe maintenant la nécessité du contraire, le sens est à ce point fixement | enraciné dans le terrestre

1. « Treber » : déchets de brasserie (drêche) ou encore de vendange (marc) utilisés comme aliments pour le bétail. Luther a choisi ce terme pour traduire – dans la parabole du Fils prodigue (*Evangile* de Saint Luc, XV, 16) – le mot grec signifiant « caroube » et désignant ce qui est tout juste bon à nourrir des pourceaux.

2. S1 : « la »; H : « sa ».

qu'il y a besoin d'une égale violence pour l'élever au-dessus de celui-ci. L'esprit se montre si pauvre qu'il semble aspirer, pour se rafraîchir, comme le voyageur dans le désert à une simple gorgée d'eau, seulement au sentiment indigent du divin en général. A ce dont l'esprit se contente, on peut mesurer la grandeur de sa perte.

Toutefois, ainsi recevoir en se contentant de peu ou donner en économisant ne sied pas à la science. Celui qui recherche seulement l'édification, celui qui désire envelopper dans les brumes la multiple variété terrestre de l'être-là et de la pensée, dont il est détenteur, et qui aspire à la jouissance indéterminée de cette divinité indéterminée, peut bien s'attacher à voir où il trouve cela; il trouvera aisément lui-même les moyens d'offrir à sa vue de quoi s'enthousiasmer et de s'en glorifier. Mais il faut que la philosophie se garde de vouloir être édifiante.

Encore moins faut-il, lorsqu'on se contente ainsi de peu en renonçant à la science, prétendre à ce qu'un tel enthousiasme où tout est trouble soit quelque chose de plus élevé que la science. Ce discours prophétique s'imagine rester carrément en plein dans le centre et dans la profondeur, il jette un regard de mépris sur la déterminité | (le *Horos*[1]), et il se tient intentionnellement à distance du concept et de la nécessité comme de la réflexion qui n'aurait sa demeure que dans la finitude. Mais, de même qu'il y a une largeur vide, de même y a-t-il aussi une profondeur vide, – de même qu'il y a une extension de la substance, qui se répand en une multiplicité variée finie, sans force pour la retenir en un ensemble, de même y a-t-il une intensité sans teneur, qui, se contenant comme force pure sans expansion, est la même chose que la superficialité. La force de l'esprit est seulement aussi grande que son extériorisation, sa profondeur est seulement aussi profonde qu'il ose se répandre et se perdre en se déployant. – En même temps, si ce savoir substantiel dépourvu de concept prétend avoir enfoncé ce que le Soi a en propre au sein de l'essence et philosopher de manière vraie et sainte, alors il se dissimule que, au lieu d'être dévoué à Dieu, il ne fait bien plutôt, en dédaignant la mesure et la détermination, que laisser libre cours, tantôt, en lui-même, à la contingence du contenu, tantôt, en celui-ci, à son propre arbitraire. – En se livrant au bouillonnement indompté de la substance, ils s'imaginent être, par l'enveloppement de la conscience de soi et l'abandon de l'entendement, aux yeux de Dieu,

1. « *Horos* » : terme grec désignant ce qui limite, définit, détermine.

les « *siens* »[1], ceux auxquels il donne la sagesse dans le sommeil; | ce qu'ils conçoivent et enfantent ainsi en réalité dans le sommeil, ce sont donc aussi des rêves.

Il n'est, d'ailleurs, pas difficile de voir que notre temps est un temps de la naissance et du passage à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde qui a été jusqu'à maintenant celui de son être-là et de sa représentation, et il est sur le point de les précipiter dans le passé pour les y engloutir, ainsi qu'engagé dans le travail de sa transformation. Certes, il n'est jamais en repos, mais pris dans un mouvement toujours en progrès. Cependant, de même que, chez l'enfant, après une longue nutrition silencieuse, la première respiration interrompt un tel devenir graduel de la progression de simple accroissement – c'est là un saut qualitatif –, et voici que l'enfant est né, de même l'esprit en train de se former mûrit lentement et silencieusement en allant au-devant de la nouvelle figure, il désintègre fragment après fragment l'édifice de son *monde* précédent, tandis que le vacillement de celui-ci n'est indiqué que par des symptômes isolés; l'insouciance tout comme l'ennui qui viennent opérer des fissures dans ce qui subsiste, le pressentiment indéterminé de quelque chose d'inconnu, sont des signes avant-coureurs de ce que quelque chose d'autre est en préparation. Cet effritement progressant peu à peu, qui n'altérait pas la physionomie du tout, est interrompu par l'éclosion du jour, qui, tel un | éclair, installe d'un coup la configuration du nouveau monde.

Mais, d'effectivité accomplie, ce nouvel être en a aussi peu que l'enfant qui vient de naître; et cela, il est essentiel de ne pas le perdre de vue. La première entrée en scène n'est encore que son immédiateté ou son concept. Aussi peu qu'un bâtiment est tout fait lorsqu'on a posé ses fondations, aussi peu le concept atteint du tout est-il le tout lui-même. Là où nous souhaitons voir un chêne dans la vigueur de son tronc ainsi que dans l'expansion de ses branches et les masses de son feuillage, nous ne sommes pas satisfaits lorsqu'il nous est montré, à cette place, un gland. De même la science, couronnement d'un monde de l'esprit, n'est pas achevée dans son commencement. Le commencement du nouvel esprit est le produit d'un vaste bouleversement d'une multitude variée de formes culturelles, le prix d'un chemin entortillé de façon

1. Allusion à un passage de la *Bible*, *Psaumes*, 127, 2, où il est dit de Dieu qu'il nourrit ses bien-aimés pendant leur sommeil.

réitérée ainsi que d'une astreinte et peine tout aussi réitérée. Il est le tout qui, de sa succession comme de son extension, a fait retour en lui-même, le *concept simple*, qui est devenu, de ce tout. Mais l'effectivité de ce tout simple consiste en ceci, que les premières configurations qui sont devenues des moments se développent et se donnent à nouveau une configuration, mais dans leur | nouvel élément, dans le sens qui est devenu.

Tandis que, d'un côté, la première apparition[1] du nouveau monde n'est encore que le tout enveloppé en sa *simplicité*, ou le fondement universel de celui-ci, pour la conscience, par contre, la richesse de l'être-là précédent est encore présente dans le souvenir. Cette conscience regrette de ne pas retrouver dans la figure qui apparaît en sa nouveauté l'expansion et la particularisation du contenu; mais elle regrette plus encore de n'y pas retrouver l'élaboration développée de la forme, par laquelle les différences sont déterminées de façon sûre et ordonnées en leurs rapports fixes. Sans cette élaboration développée, la science manque de l'*intelligibilité d'entendement*[2] universelle et a l'apparence d'être une possession ésotérique de quelques individus singuliers; – possession ésotérique : car la science n'est encore présente que dans son concept ou son intérieur; de quelques individus singuliers : car son apparition sans expansion fait de son être-là quelque chose de singulier. Seul ce qui est complètement déterminé est en même temps exotérique, concevable et susceptible d'être appris et d'être la propriété de tous. La forme intelligible à l'entendement qui est celle de la science consiste dans le chemin, offert à tous et aplani également pour tous, qui mène à elle, et, parvenir par l'entendement au savoir rationnel, telle est la | juste exigence de la conscience qui s'approche de la science;

1. « Erscheinung » : nous traduisons ici de préférence – et en raison de la séquence spéculative précise : *Schein* [*apparence*]-*Erscheinung* – par *apparition*; mais, dans un usage commun, la traduction par *phénomène* peut s'imposer.

2. « *Verständlichkeit* ». La maîtrise de tout ce qui est et a un sens, d'abord donné à l'intuition comme un tout confus, syncrétique mais non synthétique, requiert pour commencer le travail de l'entendement, qui abstrait et fixe en leur identité à soi les aspects désormais déterminés d'un tel tout intuitif indifférencié. Ce travail – auquel répugne la pensée qui se veut géniale – est absolument nécessaire, s'il n'est pas suffisant puisque c'est le tout comme tel, c'est-à-dire l'unité même des déterminations, qu'il faut déterminer par la synthèse (dialectico-rationnelle) de celles-ci. Hegel insiste ici, contre la génialité irrationnelle, sur la nécessité rationnelle de satisfaire d'abord à l'exigence de l'entendement.

car l'entendement est la pensée, le Moi pur en général; et ce qui relève de l'entendement constitue ce qui est déjà bien connu et ce qu'ont en commun la science et la conscience non scientifique, moyennant quoi celle-ci peut immédiatement entrer dans celle-là.

La science qui ne fait encore que commencer et qui n'est donc encore parvenue ni à la complétude du détail ni à l'accomplissement de la forme est exposée à se le voir reprocher. Mais, si un tel reproche doit atteindre l'essence d'une telle science, alors il serait tout aussi injuste qu'est inadmissible le fait de ne pas vouloir reconnaître l'exigence de l'élaboration développée dont il a été question. Cette opposition paraît être le nœud, entre tous, principal, au travail duquel s'éreinte présentement la culture scientifique et sur lequel elle n'arrive pas encore à bien s'entendre elle-même. L'une des parties se prévaut de la richesse du matériau et de l'intelligibilité offerte à l'entendement, tandis que l'autre dédaigne, pour le moins, celle-ci, et se prévaut de ce qui a immédiatement le caractère du rationnel et du divin. Même si la première des parties, que ce soit par la force de la vérité uniquement ou bien par l'impétuosité de l'autre partie, est réduite au silence, et lors même qu'elle se sentirait vaincue eu égard au fondement de la Chose, | elle n'est pas pour autant apaisée eu égard aux exigences évoquées tout à l'heure; car celles-ci sont justes, mais non remplies. Qu'elle fasse silence ne renvoie que pour moitié à la victoire [intervenue], mais, pour l'autre moitié, à l'ennui et à l'indifférence qui sont ordinairement la suite d'une attente constamment stimulée et d'une réalisation constamment ajournée de ce qui a été promis.

Eu égard au contenu, les autres se rendent bien parfois la tâche assez facile pour disposer d'une grande extension. Ils attirent sur leur terrain une masse de matériaux, à savoir ce qui est déjà bien connu et ordonné, et, en s'affairant surtout aux singularités et curiosités, ils semblent d'autant plus posséder tout le reste, dont le savoir était déjà venu à bout en le traitant à sa façon, et en même temps aussi maîtriser ce qui était encore sans règle, et par conséquent soumettre tout à l'Idée[1] absolue, laquelle, par là même, semble être connue en toute chose et avoir

1. « die Idee ». Nous traduisons par *Idée*, avec une majuscule. L'Idée est l'absolu en son sens, qui est d'être l'unité totale ou concrète du sens, comme, à l'époque moderne, Kant a pris le terme, en lui conférant un statut théorique subjectif, simplement régulateur. Hegel critique ici l'affirmation simplement idéelle de l'Idée, dont le sens total (visé) n'est pas du tout réalisé dans une totalisation effective du divers dans l'unité.

prospéré jusqu'à devenir la science en toute son extension. Cependant, si l'on considère de plus près cette extension, elle ne se montre pas venue à l'être du fait que quelque chose d'un et d'identique se serait lui-même configuré en une diversité, mais elle est la répétition, hors de toute figure, de l'être un et identique qui est seulement appliqué de façon extérieure au matériau divers | et reçoit une apparence fastidieuse de diversité. L'Idée qui, pour elle-même, est bien vraie, n'en reste en fait toujours qu'à son commencement, si le développement ne consiste en rien d'autre qu'en une telle répétition de la même formule. Lorsque la forme une [en elle-même] sans mouvement est promenée par le sujet qui sait autour du donné pour lui être appliquée, lorsque le matériau est plongé du dehors dans un tel élément en repos, tout cela est aussi peu que des idées arbitraires qu'on vient à se faire[1] à propos du contenu l'accomplissement de ce qui est exigé, c'est-à-dire la richesse jaillissant de soi et la différence se déterminant elle-même des figures. C'est bien plutôt un formalisme unicolore qui parvient seulement à la différence du matériau, et cela parce que celui-ci est déjà apprêté et bien connu.

En l'occurrence, cependant, il affirme cette monotonie et l'universalité abstraite comme étant l'absolu; il assure que ne pas se satisfaire d'elle est une incapacité de s'emparer du point de vue absolu et de se tenir fixement à lui. Si, autrefois, la possibilité vide de se représenter quelque chose aussi[2] d'une autre manière suffisait pour réfuter une représentation, et si la même simple possibilité, la pensée universelle, avait aussi toute la valeur positive | de la connaissance effective, nous voyons ici pareillement toute valeur être attribuée à l'Idée universelle [en tant qu'elle est] dans cette forme de l'ineffectivité, et la dissolution de ce qui est différencié et déterminé – ou, plutôt, son rejet, sans plus de développement et sans qu'on s'en justifie en soi-même, dans l'abîme du vide –, valoir comme manière spéculative de considérer les choses. Considérer un être-là quelconque comme il est dans l'*absolu* ne consiste ici en rien d'autre qu'à dire de lui que, certes, on en a parlé maintenant comme d'un quelque chose, toutefois que, dans l'absolu, dans le A=A, il n'y a vraiment rien de tel, mais que tout n'y fait qu'un. Opposer ce savoir un, que, dans l'absolu, tout est pareil, à la connaissance différenciante et accomplie, ou qui recherche et requiert

1. « Einfall » : idée qui surgit par hasard, telle une pure éventualité, dans l'esprit, au plus loin de tout auto-développement du contenu pensé.

2. « aussi » : ajout de S1.

un accomplissement, ou encore donner son *absolu* pour la nuit dans laquelle, comme l'on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires, c'est là la naïveté du vide de connaissance. – Le formalisme que la philosophie de l'époque moderne accuse et poursuit de ses invectives, et qui s'est, à nouveau, engendré au sein d'elle-même, ne va pas, quoique son caractère insuffisant soit bien connu et ressenti, disparaître de la science avant que la connaissance de l'effectivité absolue | soit parvenue à y voir parfaitement clair au sujet de sa propre nature. – En considérant que la représentation universelle, lorsqu'elle précède ce qui est une tentative en vue de sa réalisation détaillée, facilite l'appréhension de cette dernière, il est utile d'en indiquer ici le sens approximatif, dans le dessein, en même temps, d'écarter, à cette occasion, quelques formes dont l'habitude qu'on a d'elles est un obstacle à la connaissance philosophique.

1c Ce dont tout dépend, selon mon discernement, qui doit se justifier seulement[1] par la présentation du système lui-même, ce n'est pas d'appréhender et exprimer le vrai comme *substance*, mais de l'appréhender et exprimer tout autant comme *sujet*[2]. En même temps, il est à remarquer que la substantialité inclut en elle autant l'universel ou l'*immédiateté du savoir* lui-même qu'également celle qui est l'*être* ou l'immédiateté *pour le* savoir. – Si saisir Dieu comme la substance une révolta l'époque où cette détermination fut exprimée, pour une part la raison en résidait en ce qu'on eut l'instinct que la conscience de soi ne fait que s'y engloutir, qu'elle n'y est pas conservée; mais, pour une autre part, le contraire – qui tient ferme la pensée comme pensée –, l'*universalité* en tant que telle[3], est la même simplicité ou la même | substantialité non différenciée, non mue; et si, troisièmement, la pensée réunit avec elle-même l'être de la substance[4] et se saisit de l'immédiateté ou de l'intuition comme pensée, il importe encore de savoir si cette intuition intellectuelle ne retombe pas, à son tour, dans la

1. « seulement » : ajout de S1.

2. Il ne s'agit pas, pour Hegel, de ne pas ou de ne plus saisir le vrai comme substance : le combat contre le subjectivisme doit toujours être mené, et il faut bien toujours commencer par le spinozisme ! Mais ce qui importe surtout, à l'époque où le substantialisme moderne de Schelling est à la mode, c'est de saisir tout autant le vrai comme sujet : on ne peut s'en tenir au seul spinozisme.

3. « en tant que telle » : ajout de S1.

4. S1 : « der Substanz », au lieu du texte, erroné, de H : « der Substanz als solche ».

simplicité inerte et ne présente pas l'effectivité elle-même d'une manière ineffective.

La substance vivante n'est, en outre, l'être qui est, en vérité, *sujet*, ou, ce qui signifie la même chose, qui est, en vérité, effectif, que dans la mesure où elle est le mouvement de la position de soi-même, ou la médiation avec soi-même du devenir-autre par rapport à soi. Elle est, en tant que sujet, la *négativité simple* en sa pureté, par là même la scission en deux de ce qui est simple ou le redoublement opposant qui est, à son tour, la négation de cette diversité indifférente et de son opposition : seule cette égalité qui *se restaure* ou la réflexion en soi-même dans l'être-autre, non pas une unité *originaire* en tant que telle, ou une unité *immédiate* en tant que telle, est le vrai. Celui-ci est le devenir de lui-même, le cercle qui présuppose son terme comme son but et l'a pour commencement, et qui n'est effectif que moyennant la réalisation détaillée et ce terme de lui-même.

| On peut donc bien énoncer la vie de Dieu et la connaissance divine comme un jeu de l'amour avec lui-même; cette idée sombre dans l'édification et même dans la fadeur, lorsque manquent en elle le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. *En soi*, une telle vie de Dieu est bien l'égalité et unité avec soi-même non troublée, qui ne prend aucunement au sérieux l'être-autre et la séparation d'avec soi qui rend étranger à soi[1], ni non plus le mouvement de surmonter cette séparation. Mais cet *en-soi* est l'universalité abstraite dans laquelle il est fait abstraction de sa nature, qui est d'*être pour soi*, et, par là, d'une façon générale, de l'auto-mouvement de la forme. Si la forme est énoncée comme égale à l'essence, c'est, précisément pour cette raison, se méprendre que de croire que la connaissance pourrait se contenter de l'en-soi ou de l'essence, mais s'épargner la forme, – que le principe absolu ou l'intuition absolue rendraient superflus la réalisation de la première [l'essence] ou le développement de l'autre [la forme]. C'est justement parce que la forme est aussi essentielle à l'essence que celle-ci l'est à soi-même qu'il ne faut pas saisir et exprimer une telle essence simplement comme essence, c'est-à-dire comme substance immédiate, ou comme pure intuition de soi du divin, mais tout autant

1. « Entfremdung » : la séparation (*ent-*) qui rend étranger à soi (*-fremdung*) nie davantage l'identité à soi, l'être-chez-soi (*bei-sich-sein*) par lequel Hegel définit la liberté, que la simple aliénation (*Entäusserung*) ou extériorisation (*-äusserung*) séparant d'avec soi (*ent-*).

comme *forme* et | dans toute la richesse de la forme développée; c'est seulement par là qu'elle est saisie et exprimée comme quelque chose d'effectif.

Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'achevant par son développement. Il faut dire de l'absolu qu'il est essentiellement *résultat*, qu'il n'est qu'à la *fin* ce qu'il est en sa vérité; et c'est précisément en cela que consiste sa nature, qui est d'être quelque chose d'effectif, un sujet, ou un advenir à soi-même. Si contradictoire qu'il puisse paraître que l'absolu soit à concevoir essentiellement comme résultat, un brin de réflexion règle pourtant son compte à cette apparence de contradiction. Le commencement, le principe ou l'absolu, tel qu'il est énoncé en premier lieu et de façon immédiate, est seulement l'universel. De même que, quand je dis : *tous* les animaux, cette parole ne peut guère valoir pour une zoologie, de même saute-t-il aux yeux que les mots de divin, d'absolu, d'éternel, etc. n'énoncent pas ce qui est contenu en eux; – et seuls de tels mots expriment en fait l'intuition comme l'immédiat. Ce qui est plus qu'un mot de ce genre, le passage ne serait-ce qu'à une proposition, contient[1] un *devenir-autre* qui doit être repris, il est une médiation. Mais celle-ci est ce dont on a horreur, | comme si, en faisant plus de cas d'elle que comme seulement de ce qui ne doit rien être d'absolu et ne doit pas du tout être dans l'absolu, on abandonnait la connaissance absolue.

Mais que l'on éprouve une telle horreur vient, en fait, de ce que l'on n'est pas familier avec la nature de la médiation et de la connaissance absolue elle-même. Car la médiation n'est rien d'autre que l'égalité à soi-même qui se meut, ou [encore :] elle est la réflexion en soi-même, le moment du Moi qui est pour lui-même, la négativité pure, ou, rabaissée à sa pure abstraction[2], le *devenir simple*. Le Moi ou le devenir en général, cette médiatisation, est, en raison de sa simplicité, précisément l'immédiateté qui devient et l'immédiat lui-même. – Il y a, par conséquent, une méconnaissance de la raison, lorsque la réflexion est exclue du vrai et qu'on ne la saisit pas comme moment positif de l'absolu. C'est elle qui fait du vrai un résultat, mais qui supprime tout autant une telle opposition à l'égard de son devenir, car ce devenir est aussi bien simple et, par conséquent, ne diffère pas de la forme du vrai, qui

1. S1 : « contient »; H : « est ».

2. « rabaissée à sa pure abstraction » : ajout de S1.

consiste, pour celui-ci, à se faire voir comme *simple* dans le résultat; il est, bien plutôt, précisément cet être-retourné dans la simplicité. – Si l'embryon est bien *en soi* un homme, il ne l'est toutefois pas *pour soi*; pour soi, l'homme ne l'est que | comme raison cultivée qui a *fait* d'elle ce qu'elle est *en soi*. C'est seulement cela qui est l'effectivité de cette raison. Cependant, un tel résultat est lui-même une immédiateté simple, car il est la liberté consciente de soi qui repose en elle-même et qui n'a pas mis de côté l'opposition en la laissant là, mais est réconciliée avec elle.

Ce qui a été dit peut aussi être exprimé ainsi : la raison est le *faire conforme à une fin*. L'élévation de ce que l'on présumait être la nature au-dessus de la pensée que l'on méconnaissait et, avant tout, le bannissement de la finalité externe ont jeté le discrédit sur la forme du *but* en général. Mais, encore qu'Aristote détermine la nature comme le faire conforme à un but, le but est ce qui est immédiat, *en repos*, ce qui, non mû, est *soi-même moteur*; ainsi est-ce un *sujet*[1]. La force qu'il a de mouvoir, prise abstraitement[2], est *l'être-pour-soi* ou la négativité pure. Le résultat est la même chose que le commencement pour cette seule raison que le *commencement* est *but*; – ou [encore :] l'effectif est la même chose que son concept pour cette seule raison que l'immédiat, en tant que but, a dans lui-même le Soi ou l'effectivité pure. Le but réalisé ou l'effectif qui est là est du mouvement ou du | devenir déployé[3]; mais c'est justement cette inquiétude qu'est le Soi; et il est égal à cette immédiateté et simplicité du commencement dont il était question parce qu'il est le résultat, ce qui a fait retour en soi, – alors que ce qui a fait retour en soi est précisément le Soi, et que le Soi est l'égalité et simplicité qui se rapporte à elle-même.

Le besoin de représenter l'absolu comme *sujet* fit utiliser des propositions comme : *Dieu* est l'Éternel, ou l'ordre moral du monde, ou l'amour, etc. Dans de telles propositions, le vrai est seulement posé directement comme sujet, mais non présenté comme le mouvement consistant à se réfléchir en soi-même. Dans une proposition de ce genre, on commence avec le mot : *Dieu*. C'est là, pour soi-même, un son dépourvu de sens, un simple nom; seul le prédicat dit [de Dieu] *ce qu'il*

1. S1 : « ce qui est immédiat... sujet »; H : « ce qui est immédiat, ce qui est en repos, qui est soi-même moteur ou un sujet ».

2. S1 : « la force... abstraitement »; H : »la force, abstraite, qu'il a de mouvoir ».

3. S1 : « du mouvement... déployé »; H : « le mouvement et le devenir déployé ».

est, le remplit et le rend signifiant; le commencement vide ne devient que dans cette fin un savoir effectif. Dans cette mesure, on ne peut faire abstraction de la question de savoir pourquoi on ne parle pas seulement de l'Éternel, de l'ordre moral du monde, etc., ou, comme faisaient les Anciens, de concepts purs, de l'Être, de l'Un, etc., de ce qui constitue la signification, sans y ajouter encore le son *dépourvu de sens*. Mais, par un tel mot, on marque précisément que ce n'est pas un être ou une essence | ou un universel en général, mais quelque chose de réfléchi en soi, un sujet, qui est posé. Seulement, c'est là en même temps ce qui n'est qu'anticipé. Le sujet est pris en tant que point fixe auquel les prédicats sont attachés comme à leur support, moyennant un mouvement qui appartient à celui qui a un savoir d'un tel sujet, et qu'on ne regarde pas non plus comme appartenant au point lui-même; alors que c'est uniquement par un tel mouvement que le contenu serait présenté comme sujet. Tel qu'il est ici constitué, le mouvement ne peut pas appartenir au contenu; mais, étant donné la présupposition du point dont il a été question, il ne peut pas non plus être constitué autrement, il ne peut être qu'extérieur. C'est pourquoi l'anticipation – ainsi a-t-il été dit – que l'absolu est sujet, non seulement n'est pas l'effectivité de ce concept, mais elle la rend même impossible; car celle-là pose le concept comme point en repos, tandis que celle-ci est l'auto-mouvement.

Parmi toutes sortes de conclusions qui découlent de ce qui a été dit, on peut détacher celle-ci, que le savoir n'est effectif et ne peut être exposé que comme science ou comme *système*. Celle, en outre, que ce que l'on appelle une proposition fondamentale ou un principe de la philosophie, s'il est vrai, est déjà également faux pour autant qu'il n'est que comme proposition fondamentale ou principe[1]. – C'est pourquoi il est aisé de le réfuter. La | réfutation consiste à faire voir son manque; mais, qu'il comporte un manque, la raison en est qu'il est seulement l'universel ou le principe, le commencement. Si la réfutation va au fond des choses, c'est qu'elle est tirée de lui-même et développée à partir de lui, non pas mise en œuvre du dehors à l'aide d'idées opposées qu'on énonce simplement avec assurance ou qu'on vient à avoir. Elle serait ainsi proprement, pour un tel principe, son développement et le comblement du manque qui l'affecte, si elle ne se méconnaissait pas

1. S1 : « pour autant... principe »; H : « parce qu'il est proposition fondamentale ou principe.

elle-même pour autant qu'elle ne tient compte que de son faire[1] *négatif* et qu'elle n'est pas aussi consciente de sa progression et de son résultat suivant leur côté *positif*. – En même temps, inversement, la véritable réalisation *positive* du commencement est tout aussi bien un comportement négatif à son encontre, c'est-à-dire à l'encontre de sa forme unilatérale qui consiste, pour lui, à être d'abord seulement *immédiat* ou un *but*. Elle peut donc être prise pareillement[2] comme la réfutation de ce qui constitue le *fondement* du système, mais il est plus juste de la regarder[3] comme ce qui montre que le *fondement* ou le principe du système n'est, en fait, que son *commencement*.

Que le vrai soit effectif seulement comme système, ou que la substance soit essentiellement sujet, c'est exprimé dans la représentation qui énonce l'absolu comme *esprit* – le plus sublime des concepts, et qui appartient à l'époque moderne et à sa | religion. Seul le spirituel est l'*effectif*; il est l'essence ou *ce qui est en soi*, – ce qui se met *en rapport* et[4] qui est *déterminé*, l'*être-autre* et l'*être-pour-soi*, – et [ce] qui, dans cette déterminité ou son être-hors-de-soi, demeure dans soi-même; ou [encore :] il est *en et pour soi*. – Cependant, un tel être-en-et-pour-soi, il ne l'est encore que pour nous ou *en soi*, il est[5] la *substance* spirituelle. Il lui faut être cela aussi *pour lui-même*, il lui faut être le savoir du spirituel et le savoir de lui-même comme de l'esprit, c'est-à-dire qu'il lui faut être à lui-même *ob-jet*, mais tout aussi immédiatement en tant qu'ob-jet supprimé[6], réfléchi en soi. L'esprit[7] est *pour soi* seulement pour nous, dans la mesure où son contenu spirituel est engendré par lui-même; mais, dans la mesure où il est pour soi aussi pour lui-même, cet engendrement de soi, le concept pur, lui est en même temps l'élément ob-jectif dans lequel il a son être-là, et il est de cette manière, dans son être-là, pour lui-même ob-jet réfléchi en soi. – L'esprit qui se sait, en un tel développement[8], comme esprit est la

1. S1 : « faire »; H : « côté ».
2. S1 : « pareillement »; H : « tout autant ».
3. S1 : « mais... regarder »; H : « mais, mieux, ».
4. S1 : « et »; H : « ou ».
5. S1 : « il est »; H : « ou il est ».
6. S1 : « en tant qu'ob-jet supprimé »; H : « en tant qu'ob-jet médiatisé, c'est-à-dire supprimé ».
7. « Er » ne peut désigner que l'esprit (*der Geist*), alors que le sujet des propositions précédentes était *das Geistige* (le spirituel).
8. S1 : « en un tel développement »; H : « ainsi ».

science. Elle est son effectivité et le royaume qu'il se bâtit dans son propre élément.

2a La *pure* connaissance de soi dans l'être-autre absolu, cet éther *en tant que tel*, est le fondement | et le sol de la science, ou le *savoir en général*. Le commencement de la philosophie présuppose ou exige que la conscience se trouve dans cet *élément*. Mais cet élément ne reçoit[1] son achèvement et sa transparence même que moyennant le mouvement de son devenir. Il est la spiritualité pure en tant que *l'universel*[2] qui a le mode d'être de l'immédiateté simple; – ce quelque chose de simple, lorsqu'il a, en tant que tel, une *existence*, est le sol qui est de la pensée, qui est seulement dans l'esprit[3]. Parce que cet élément, parce que cette immédiateté de l'esprit est l'être substantiel en général de l'esprit, elle est l'*essentialité transfigurée*, la réflexion qui, elle-même simple, est pour elle-même l'immédiateté en tant que telle[4], l'*être* qui est la réflexion en soi-même. De son côté, la science demande à la conscience de soi de s'être élevée dans cet éther, afin que cette conscience puisse vivre et vive avec et en elle. Inversement, l'individu a le droit de réclamer que la science lui tende l'échelle permettant d'accéder au moins à ce point de vue, qu'elle lui montre dans lui-même un tel point de vue[5]. Son droit se fonde sur sa subsistance-par-soi absolue, qu'il se sait posséder dans chaque figure de son savoir, car, dans chacune, qu'elle soit ou non reconnue par la science et que le contenu soit ce qu'il veut, l'individu est la forme absolue, c'est-à-dire qu'il est[6] la *certitude immédiate* de lui-même et par là, au cas où l'on préférerait cette expression, | un *être* inconditionné. Si le point de vue de la conscience, qui consiste, pour elle, à avoir un savoir de choses ob-jectives en opposition à elle-même, et d'elle-même en opposition à de telles choses, vaut pour la science comme ce qui [lui] est *autre* – ce en quoi la conscience se sait[7] chez elle, bien plutôt comme la perte de l'esprit –, par contre, pour la

1. S1 : « reçoit » ; H : « a ».

2. S1 : « en tant que l'universel » ; H : « ou l'universel ».

3. « ce quelque chose de simple... dans l'esprit » : ajout de S1.

4. S1 : « Parce que cet élément... en tant que telle » ; H : « Parce qu'il est l'immédiateté de l'esprit, parce que la substance en général est l'esprit, elle est l'*essentialité transfigurée*, la réflexion qui est elle-même simple ou l'immédiateté ».

5. « qu'elle lui montre... un tel point de vue » : ajout de S1

6. S1 : « l'individu... est » ; H : « l'individu est la forme absolue en même temps ou il a ».

7. S1 : « se sait » ; H : « est ».

conscience, l'élément de la science est un lointain situé dans l'au-delà, où elle ne se possède plus elle-même. Chacune des deux parties en question semble être pour l'autre l'inverse de la vérité. Que la conscience naturelle se confie immédiatement à la science, c'est là un essai qu'elle fait – attirée par quoi, elle ne le sait pas – de marcher aussi une fois sur la tête; la contraindre d'adopter cette position inhabituelle et de se mouvoir dans une telle position, c'est là une violence, aussi peu préparée qu'elle semble inutile, qu'on lui demande de se faire. – Que la science soit en elle-même ce qu'elle veut, dans son rapport à la conscience de soi immédiate elle se présente comme quelque chose de renversé relativement à celle-ci; ou [encore :] parce que la conscience de soi a dans la certitude d'elle-même le principe de son effectivité[1], la science revêt, en tant que la première est pour elle-même hors de la seconde, la forme de l'ineffectivité. Elle a, par conséquent, à réunir avec elle un tel[2] élément | ou, plutôt, à montrer que et comment il lui appartient à elle-même. En tant qu'elle manque d'une telle effectivité[3], elle est seulement le contenu en tant que l'*en-soi*[4], le *but* qui n'est encore qu'un *intérieur*, qui n'est pas comme esprit, qui n'est encore que substance spirituelle. Cet *en-soi*[5] a à s'extérioriser et à devenir *pour soi*, ce qui ne signifie rien d'autre si ce n'est qu'il a[6] à poser la conscience de soi comme ne faisant qu'un avec lui.

C'est ce devenir de la *science en général* ou du *savoir* que présente cette *phénoménologie* de l'esprit[7]. Le savoir, tel qu'il est d'abord, ou

1. S1 : « parce que... effectivité » ; H : « parce que la conscience de soi immédiate est le principe de l'effectivité ».

2. S1 : « un tel » ; H : « cet ».

3. S1 : « une telle effectivité » ; H : « l'effectivité ».

4. S1 : « le contenu en tant que l'*en-soi* » ; H : « l'*en-soi* ».

5. S1 : « Cet en soi » ; H : « Elle ».

6. S1 : « il a » ; H : « elle a ».

7. C'est là le texte corrigé par Hegel (figurant en S1) ; H : « cette *phénoménologie* de l'esprit, en tant que la première partie du système de la science ». – Dans ce début de la préface, revu par lui, Hegel ne souligne plus que la *Phénoménologie*, science de la science dans l'élément de la *conscience*, est la première partie du système de la science, science se disant dans l'élément même de la *science*, d'elle-même ; la *Phénoménologie* est, dans l'économie générale de la science spéculative, rabaissée à ce comme quoi elle était aussi présentée en 1807, à une introduction à la science, et qui n'est même plus jugée comme la meilleure introduction à celle-ci, ce qui ne saurait assurément signifier, pour Hegel, qu'elle ne garde pas, prise en elle-même, sa valeur spéculative et scientifique (science de l'élévation de la conscience à la science).

l'*esprit immédiat*, est ce qui est sans esprit, ou il est la *conscience sensible*. Pour devenir proprement un savoir, ou pour engendrer l'élément de la science, ce qui est le concept pur lui-même[1] de cette science, un tel savoir doit parcourir un long chemin de travail sur lui-même. – Ce devenir, tel qu'il va se produire[2] dans son contenu et les figures qui se font voir en lui, ne sera pas ce que l'on se représente tout d'abord par un acheminement[3] de la conscience non scientifique à la science, – il sera quelque chose d'autre, aussi, que la fondation de la science, – et que, tout cela mis à part, l'enthousiasme qui commence immédiatement, comme en tirant un coup de pistolet, avec le savoir absolu, et qui en a déjà fini avec d'autres points de vue | pour autant qu'il déclare n'en tenir aucun compte[4].

La tâche[5] consistant à conduire l'individu de son point de vue non cultivé au savoir était à saisir dans son sens universel, et l'individu universel, l'esprit conscient de lui-même[6], était à considérer dans sa formation à la culture. – Pour ce qui concerne le rapport de ces deux aspects, [disons que,] dans l'individu universel, chaque moment se montre tel qu'il est lorsqu'il atteint à la forme concrète et à la configuration propre. L'individu[7] particulier est l'esprit incomplet, une figure concrète dans l'être-là total de laquelle une déterminité est dominante[8], et dans laquelle les autres déterminités ne sont présentes qu'en des traits estompés. Dans l'esprit qui se tient à un niveau plus haut qu'un autre, l'être-là concret inférieur est rabaissé à un moment qui n'a plus d'apparence; ce qui, précédemment, était la Chose même, n'est plus qu'un vestige; la figure qu'avait cette Chose est enveloppée et devenue un simple effet d'ombre. Ce passé, l'individu dont la substance est l'esprit qui se tient à un niveau plus élevé le parcourt à la manière dont l'homme qui s'attaque à une science plus élevée traverse les connaissances préparatoires qu'il possède depuis longtemps, pour se rendre présent

1. « lui-même » : addition de S1.
2. S1 : « tel qu'il va se produire » ; H : « tel qu'il est produit ».
3. S1 : « ne sera pas... un acheminement » ; H : « apparaît comme quelque chose d'autre que l'acheminement ».
4. Cf., ci-dessus, Présentation, I, p. 11 *sq*.
5. S1 : « La tâche » ; H : « Mais la tâche ».
6. S1 : « l'esprit conscient de lui-même » ; H : « l'esprit du monde ».
7. S1 : « L'individu » ; H : « Mais l'individu ».
8. S1 : « figure concrète... dominante » ; H : « figure concrète dont l'être-là total échoit à une unique déterminité ».

leur contenu; cet homme rappelle leur souvenir[1] sans | s'y intéresser et y séjourner. L'esprit singulier doit nécessairement aussi parcourir selon le contenu[2] les degrés de la formation culturelle de l'esprit universel, mais comme des figures déjà déposées par l'esprit, comme des degrés d'un chemin auquel on a travaillé et qui est aplani; ainsi, pour ce qui est des connaissances, voyons-nous ce qui, à des époques antérieures, occupa l'esprit mûr des hommes faits, rabaissé au rang de connaissances, d'exercices, et même de jeux propres à l'enfance, et reconnaîtrons-nous dans le progrès pédagogique, comme reproduite en une esquisse fugitive, l'histoire de la formation culturelle du monde. Cet être-là passé est une propriété déjà acquise de l'esprit universel qui constitue la substance de l'individu et, en lui apparaissant ainsi de façon extérieure, sa[3] nature inorganique. – La culture, dans une telle perspective, consiste[4], si on la considère du côté de l'individu, en ceci : qu'il acquière ce qui est ainsi déjà présent, qu'il consomme dans lui-même sa nature inorganique et en prenne possession pour lui-même. Mais ce n'est là, du côté de l'esprit universel en tant qu'il est la substance, rien d'autre si ce n'est que celle-ci se donne sa conscience de soi, produit son devenir et sa réflexion en soi[5].

La science présente aussi bien ce mouvement formant à la culture dans son extension détaillée et sa nécessité qu'elle présente, dans sa configuration à lui, ce qui est déjà rabaissé à un moment | et à une propriété de l'esprit. Le terme visé est le discernement par l'esprit de ce qu'est le savoir. L'impatience réclame l'impossible, c'est-à-dire d'atteindre le terme visé sans les moyens. Pour une part, il faut supporter la *longueur* de ce chemin, car chaque moment est nécessaire, – pour une autre part, il faut *séjourner* auprès de chacun, car chacun est lui-même une figure individuelle totale et il n'est considéré de manière absolue que pour autant que sa déterminité est considérée comme un tout ou quelque chose de concret, ou que le tout l'est dans la caracté-

1. S1 : « leur souvenir » ; H : « le souvenir de ce contenu ».
2. S1 : « L'esprit singulier... contenu » ; H : « Ainsi chaque homme singulier parcourt aussi ».
3. S1 : « et, en lui apparaissant ainsi de façon extérieure, sa » ; H : « ou sa ».
4. S1 : « La culture, dans une telle perspective, consiste » ; H : « La culture de l'individu, dans une telle perspective, consiste ».
5. S1 : Mais ce n'est là... sa réflexion en soi » ; H : « Mais ce n'est là, tout autant, rien d'autre si ce n'est que l'esprit universel ou la substance se donne sa conscience de soi, ou son devenir et sa réflexion en soi ».

ristique de cette détermination. – Parce que la substance de l'individu, parce que même[1] l'esprit du monde a eu la patience de parcourir ces formes dans la longue extension du temps et de prendre sur soi l'énorme travail de l'histoire universelle, au cours duquel il a fait se configurer, dans chaque forme, toute la teneur de lui-même dont elle est capable[2], et parce qu'il ne pouvait atteindre la conscience de lui-même par aucun travail moindre, l'individu ne peut assurément, quant à la Chose[3], concevoir sa substance en travaillant moins; toutefois, il a en même temps moins de peine, parce que, *en soi*, tout cela est accompli – parce que le contenu est déjà l'effectivité abolie en possibilité, l'immédiateté subjuguée, parce que la configuration est d'ores et déjà réduite à son abréviation, à la détermination-de-pensée simple[4]. Étant déjà quelque chose de *pensé*, le contenu est *propriété* de la substance[5]; ce n'est plus l'*être-là* qui est à convertir en la forme de l'être-*en-soi*[6], | mais seulement l'*en-soi* – non plus simplement originel ni plongé dans l'être-là, mais bien plutôt d'ores et déjà *rappelé-en-et-à-soi* –[7] en la forme de l'*être-pour-soi*. Le mode de cette opération doit être indiqué de façon plus précise[8].

2b Ce qui, au niveau du lieu où nous nous tenons en accueillant ici ce mouvement, est, au total, épargné[9], c'est la suppression de *l'être-là*; mais ce qui reste encore et a besoin de la transformation supérieure[10], c'est la *représentation* et la *familiarité* avec les formes. L'être-là repris dans la substance n'est encore, par cette première négation qu'on vient

1. « même » : ajout de S1.
2. « au cours duquel… dont elle est capable » : ajout de S1.
3. « quant à la Chose » : ajout de S1.
4. « parce que la configuration… la détermination-de-pensée simple » : ajout de S1.
5. S1 : « de la substance »; H : « de l'individualité ».
6. S1 : « en la forme de l'*être-en-soi* »; H : « en l'*être-en-soi* ».
7. « non plus simplement originel… déjà *rappelé-en-et-à-soi-* » : ajout de S1. – Nous traduisons « *erinnert* » par *rappelé-en-et-à-soi* : l'*Erinnerung* [le souvenir] exprime le processus par lequel l'esprit – l'identique à soi, l'universel – en intériorisant (*-innernd*) en lui le contenu extérieur de l'intuition, l'arrache à son existence spatialement et temporellement singulière et l'acquiert (*er-*) comme un universel alors susceptible d'être rappelé en et à lui.
8. S1 : « de l'être-pour-soi. Le mode… plus précise »; H : « de l'*être-pour-soi*, dont le mode est à déterminer de façon plus précise ».
9. S1 : « Ce qui… épargné »; H : « Ce qui, en ce mouvement, est épargné à l'individu ».
10. « et a besoin de la transformation supérieure » : addition de S1.

d'évoquer, que transposé *immédiatement* dans l'élément du Soi; cette propriété qui lui est acquise a donc encore le même caractère d'immédiateté non conçue, d'indifférence immobile, que l'être-là lui-même; celui-ci n'a fait ainsi que passer dans la *représentation*[1]. – En même temps, il est par là quelque chose de *bien connu*, de tel que l'esprit étant-là[2] en a fini avec lui, en quoi il n'a plus son activité, ni, par conséquent, son intérêt. Si l'*activité* qui en a fini avec l'être-là est elle-même seulement le mouvement de l'esprit particulier[3] qui ne se conçoit pas lui-même, par contre le savoir est dirigé contre la représentation qui est venue à l'être par ce moyen-là, contre un tel être-bien-connu; il est l'agir du Soi universel et l'intérêt de la pensée.

Ce qui est bien connu est en général, pour cette raison qu'il est *bien connu*, non connu. C'est la façon la plus | ordinaire de se faire illusion à soi-même comme de faire illusion à d'autres, que de présupposer, lorsqu'il s'agit de la connaissance, quelque chose comme bien connu, et que de tout autant s'en satisfaire; en tout son discours qui va dans un sens et dans l'autre, un tel savoir, sans savoir comment cela lui arrive, ne bouge pas de place. Le sujet et l'objet, etc., Dieu, la nature, l'entendement, la sensibilité, etc., sont, sans y regarder davantage, placés au fondement comme bien connus et comme quelque chose de valable, et ils constituent des points fixes aussi bien du départ que du retour. Le mouvement circule entre eux, qui restent immobiles, dans un sens, puis dans l'autre, et, par conséquent, seulement à leur surface. Ainsi, également, l'appréhension et la mise à l'épreuve consistent à voir si chacun trouve aussi dans sa représentation ce qui est dit à leur propos, si cela lui paraît ainsi et lui est bien connu ou non.

L'*analyse* d'une représentation, telle qu'elle fut ordinairement pratiquée, n'était déjà rien d'autre que la suppression de la forme de son être-bien-connu. Décomposer une représentation en ses éléments originaires, c'est la ramener à ses moments, qui, au moins, n'ont pas la

1. S1 : « dans l'élément du Soi… dans la représentation »; H : « dans l'élément du Soi; il a donc encore le même caractère de l'immédiateté non conçue ou de l'indifférence immobile que l'être-là lui-même, ou il n'a fait que passer dans la *représentation* ».
2. « étant-là » : ajout de S1.
3. S1 : « avec l'être-là est elle-même… particulier »; H : « avec l'être-là est la médiation immédiate ou étant-là, et, de ce fait, le mouvement seulement de l'esprit particulier ». Il s'agit, suivant l'indication de Schulze, de la dernière correction effectuée par Hegel en vue de la réédition de la *Phénoménologie de l'esprit*.

forme de la représentation trouvée là, mais constituent la propriété immédiate du Soi. Cette analyse ne parvient assurément qu'à des *pensées* qui sont elles-mêmes des déterminations bien connues, fixes et | en repos. Mais c'est un moment essentiel qu'un tel être *scindé*, ineffectif, lui-même; car c'est seulement parce que le concret se scinde et fait de lui quelque chose d'ineffectif qu'il est ce qui se meut. L'activité de la scission est la force et le travail de l'*entendement*, de la puissance la plus étonnante et la plus grande, ou, bien plutôt, de la puissance absolue. Le cercle qui repose clos en lui-même et, en tant que substance, tient ses moments, est le rapport immédiat et qui, pour cette raison, n'a rien d'étonnant. Mais que l'accidentel séparé de la sphère qui le contient, pris comme tel, que ce qui est lié et n'est que dans sa connexion avec un autre être effectif, acquière un être-là propre et une liberté à part, c'est là la puissance inouïe du négatif; c'est l'énergie de la pensée, du Moi pur. La mort, si nous voulons ainsi désigner cette ineffectivité dont il a été question, est ce qu'il y a de plus redoutable, et retenir ferme ce qui est mort est ce qui exige la force la plus grande. La beauté sans force hait l'entendement parce qu'il présume d'elle ce dont elle n'est pas capable. Cependant, ce n'est pas la vie qui recule de peur devant la mort et se garde pure de la dévastation, mais la vie qui supporte une telle mort et se maintient en elle, qui est la vie de l'esprit[1]. Celui-ci n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue. | Il n'est pas cette puissance en tant qu'il serait le positif se détournant du négatif, comme lorsque nous disons de quelque chose que ce n'est rien ou que c'est faux, et qu'alors, en ayant fini avec ce quelque chose, nous le laissons là et passons à quelque chose d'autre; mais l'esprit n'est cette puissance qu'en tant qu'il regarde le négatif en face, qu'il séjourne auprès de lui. Ce séjour est la force magique qui convertit ce négatif en l'être. – Une telle force est cela même qui a été nommé plus haut le sujet: celui-ci, en donnant dans son élément un être-là à la déterminité, supprime l'immédiateté abstraite, c'est-à-dire celle qui ne fait en somme qu'*être*, et par là il est la véritable substance, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation hors d'elle, mais est celle-ci elle-même.

1. Puisque ce qui est en vérité, absolument, c'est le tout, l'entendement, qui identifie d'abord à soi en séparant d'avec tout le reste, nie l'absolu et il est lui-même la puissance absolue. Mais cette puissance est d'abord celle de l'absolu lui-même, tel que Hegel le pense en élevant au concept la représentation chrétienne du Dieu qui se sacrifie.

Que ce qui est représenté devienne une propriété de la conscience de soi pure, une telle élévation à l'universalité en général est seulement l'un des côtés [de la culture], non pas la culture achevée. – L'étude, telle qu'elle était pratiquée dans les temps anciens, se différencie par son genre de l'étude telle qu'elle se pratique dans les temps modernes, en ceci qu'elle consistait à former, à proprement parler, de part en part la conscience naturelle. S'essayant, de façon particulière, à même chaque partie de son être-là et philosophant à propos de tout ce qui se présentait, elle s'engendrait en une universalité activement établie de part en part. Dans | les temps modernes, au contraire, l'individu trouve déjà préparée d'avance la forme abstraite; l'effort tendu en vue de s'en saisir et de se l'approprier est davantage la poussée vers le dehors, non médiatisée, de l'intérieur et la génération abrégée de l'universel, qu'une venue au jour de celui-ci à partir du concret et de la multiplicité variée de l'être-là. C'est pourquoi, maintenant, le travail ne consiste pas tant à purifier l'individu du mode d'être sensible immédiat et à faire de lui une substance pensée et pensante, que, bien plutôt, de manière opposée, à réaliser effectivement et pénétrer d'esprit l'universel moyennant la suppression des pensées déterminées fixes. Mais il est beaucoup plus difficile de rendre fluides les pensée fixes que l'être-là sensible. La raison en est ce qui vient d'être indiqué; les premières déterminations en question ont pour substance et pour élément de leur être-là le Moi, la puissance du négatif ou l'effectivité pure; les déterminations sensibles, au contraire, seulement l'immédiateté abstraite impuissante ou l'être en tant que tel. Les pensées deviennent fluides en tant que la pensée pure, cette *immédiateté* intérieure, se connaît comme moment, ou en tant que la pure certitude de soi-même fait abstraction d'elle-même, – en ce sens, non pas qu'elle se donne congé, qu'elle se met de côté, mais qu'elle abandonne ce qu'a de *fixe* | sa position d'elle-même, aussi bien ce qu'il y a de fixe dans le pur concret qu'est le Moi lui-même en opposition à un contenu différencié, que ce qu'il y a de fixe dans des termes différenciés qui, posés dans l'élément de la pensée pure, ont part à cette inconditionnalité, qu'on a évoquée, du Moi. Moyennant ce mouvement, les pensées pures deviennent des *concepts* et sont alors seulement ce qu'elles sont en leur vérité, des auto-mouvements, des cercles, cela même qu'est leur substance, des essentialités spirituelles.

Ce mouvement des essentialités pures constitue la nature de la scientificité en général. Considéré comme la connexion de leur contenu, il est la nécessité et l'expansion de celui-ci en un tout orga-

nique. Le chemin par lequel est atteint le concept du savoir devient, grâce à ce mouvement, également un devenir nécessaire et complet, de sorte que cette préparation cesse d'être une manière contingente de philosopher, qui s'attache à tels ou tels ob-jets, rapports et pensées de la conscience imparfaite, ainsi que c'est impliqué par la contingence, ou qui cherche à fonder le vrai à travers les allées et venues d'une démarche consistant à raisonner, à déduire et à conclure à partir de pensées déterminées ; mais ce chemin va, par le mouvement du concept, embrasser en sa nécessité l'appartenance mondaine[1] complète | de la conscience.

Une telle présentation constitue, en outre, la *première* partie de la science, pour cette raison que l'être-là de l'esprit, en tant que ce qui vient en premier, n'est rien d'autre que l'immédiat ou le commencement, alors que le commencement n'est pas encore son retour en soi. C'est pourquoi l'*élément de l'être-là immédiat* est la déterminité par laquelle cette partie de la science se différencie des autres. – L'indication de cette différence conduit à la discussion de quelques pensées fixes qui se rencontrent habituellement à ce propos.

L'être-là immédiat de l'esprit, la *conscience*, comporte les deux moments que voici : celui du savoir et celui de l'ob-jectivité négative pour le savoir. En tant que c'est dans cet élément que l'esprit se développe et déploie ses moments, cette opposition leur échoit et ils entrent tous en scène comme figures de la conscience. La science de ce chemin est la science de l'*expérience* que fait la conscience ; la substance est considérée telle qu'elle-même et son mouvement sont l'ob-jet de cette conscience. La conscience ne sait et ne conçoit rien d'autre que ce qui est dans son expérience ; car ce qui est dans celle-ci, c'est seulement la substance spirituelle, et ce en tant qu'elle est *ob-jet* de son Soi. | Mais l'esprit devient ob-jet, car il est ce mouvement de devenir *à soi-même* un *Autre*, c'est-à-dire *ob-jet de son Soi*, et de supprimer cet être-autre. Et l'on désigne par l'expérience précisément ce mouvement dans lequel l'immédiat, ce dont on n'a pas l'expérience, c'est-à-dire l'abstrait, que ce soit celui de l'être sensible ou celui du simple seulement pensé, se sépare de lui-même en se rendant étranger à lui-même, puis fait retour, d'une telle séparation, à lui-même, et par là

1. « Weltlichkeit ».

est seulement maintenant présenté dans son effectivité et vérité, de même qu'il est aussi propriété de la conscience.

L'inégalité qui a lieu dans la conscience entre le Moi et la substance qui est son ob-jet est leur différence, le *négatif* en général. Il peut être regardé comme ce qui *manque* à tous deux, mais il est leur âme ou ce qui les meut ; telle est la raison pour laquelle quelques Anciens[1] comprirent le *vide* comme le principe moteur, en saisissant le principe moteur, assurément, comme le *négatif*, mais pas encore celui-ci comme le Soi. – Si maintenant ce négatif apparaît tout d'abord comme inégalité du Moi à l'ob-jet, il est tout autant l'inégalité de la substance à elle-même. Ce qui paraît se dérouler en dehors d'elle, être une activité à son encontre, est son propre faire, et elle se montre | être essentiellement sujet. En tant qu'elle l'a parfaitement montré, l'esprit a rendu son être-là égal à son essence ; il est à lui-même ob-jet tel qu'il est, et l'abstrait élément de l'immédiateté et de la séparation du savoir et de la vérité est surmonté. L'être est absolument médiatisé ; – il est un contenu substantiel qui est aussi bien immédiatement propriété du Moi, de l'ordre du Soi, ou le concept. C'est ainsi que se clôt la phénoménologie de l'esprit. Ce que l'esprit se prépare en elle, c'est l'élément du savoir. Dans celui-ci, les moments de l'esprit se déploient alors dans la *forme de la simplicité* qui sait son ob-jet comme elle-même. Ils ne se décomposent plus en l'opposition de l'être et du savoir, mais demeurent dans la simplicité du savoir, ils sont le vrai dans la forme du vrai, et leur diversité n'est que diversité du contenu. Leur mouvement qui, dans cet élément, s'organise en un tout, est la *Logique* ou *Philosophie spéculative*.

Or, parce que ce système, dont il vient d'être question, de 3
l'expérience de l'esprit ne se saisit que de l'*apparition* de celui-ci, la progression qui mène de lui à la science du *vrai* qui est dans la *figure* du *vrai* paraît être seulement négative, et l'on pourrait | vouloir rester exempté du négatif comme de ce qui serait le *faux*, et réclamer d'être conduit, sans plus attendre, à la vérité : à quoi bon s'occuper du faux ? – A ce dont il a déjà été question plus haut, [à savoir] que l'on devrait commencer d'emblée avec la science, il faut répondre ici [en prenant les choses] selon le côté concernant ce qu'il en est du négatif comme *faux* en général. Les représentations qu'on se fait à ce sujet empêchent tout particulièrement l'accès à la vérité. C'est ce qui va donner l'occasion de

1. Il s'agit notamment de Leucippe et Démocrite ainsi que d'Epicure.

parler de la connaissance mathématique, que le savoir non philosophique regarde comme l'idéal que la philosophie devrait s'efforcer d'atteindre, mais dans un effort qui, jusqu'à présent, est resté vain.

3a Le *vrai* et le *faux* appartiennent aux pensées déterminées qui, exemptes de mouvement, valent comme des essences propres qui se tiennent isolées et fixes, sans communauté entre elles, l'une de ce côté-là, l'autre de ce côté-ci. Il faut, au contraire, affirmer que la vérité n'est pas une monnaie frappée qui peut être donnée telle quelle et empochée de même[1]. Il n'*y a* pas non plus un faux, pas plus qu'il n'y a un mal[2]. Certes, le mal et le faux ne sont pas aussi mauvais que le diable, car, en les prenant comme le diable, on va jusqu'à faire de chacun d'eux un *sujet* particulier; en tant que faux et que mal, | ils ne sont que des *universels*, tout en ayant cependant une essentialité propre l'un face à l'autre. – Le faux – car, ici, c'est de lui seul qu'il s'agit – serait l'Autre, le négatif de la substance, laquelle, comme contenu du savoir, est le vrai. Mais la substance est elle-même essentiellement le négatif, pour une part en tant que différenciation et détermination du contenu, pour une autre part en tant qu'acte *simple* de différencier, c'est-à-dire en tant que Soi et savoir en général. On peut bien savoir faussement. Que quelque chose soit su faussement, cela signifie que le savoir est dans une inégalité avec sa substance. Mais c'est précisément cette inégalité qu'est l'acte de différencier en général, lequel est un moment essentiel. Ce qui devient à partir de cette différenciation, c'est bien son égalité, et cette égalité devenue est la vérité. Toutefois, elle n'est pas vérité au sens où l'inégalité aurait été rejetée hors d'elle, comme les scories le sont du métal pur, pas même non plus au sens où l'outil reste à l'écart du vase achevé, mais l'inégalité est elle-même, en tant que le négatif, en tant que le Soi, encore immédiatement présente dans le vrai comme tel. On ne peut néanmoins pas dire, pour autant, que le *faux* constitue un moment ou même une partie constitutive du vrai. Qu'il y a, en tout ce qui est faux, quelque chose de vrai, c'est là une expression dans laquelle les deux termes ont la même valeur, | comme l'huile et l'eau qui, non miscibles, ne sont réunies que de façon extérieure. C'est précisément en raison de la signification consistant à désigner le moment de

1. Allusion à *Nathan le sage* de Lessing, Acte III, scène 6.

2. Le vrai et le faux ne sont pas ce qu'« il y a » (*es gibt*), ce qui, comme donné (*gegeben*), comme immédiat, est arraché à tout rapport, à toute médiation, à tout processus.

l'*être-autre complet* qu'il ne faut plus que leurs expressions soient employées là où leur être-autre est supprimé. De même que l'expression de l'*unité* du sujet et de l'objet, du fini et de l'infini, de l'être et de la pensée, etc., a ceci d'inadéquat, qu'objet et sujet, etc., signifient ce qu'ils sont *en dehors de leur unité*, que, donc, dans l'unité, ils ne sont plus visés comme ce qu'énonce leur expression, – de même le faux n'est plus en tant que faux un moment de la vérité.

Le *dogmatisme*[1] de la manière de penser dans le savoir et dans l'étude de la philosophie n'est rien d'autre que l'opinion selon laquelle le vrai consisterait dans une proposition qui est un résultat fixe ou bien qui est sue immédiatement. A des questions comme celles-ci : quand César est-il né? combien de toises faisait un stade, et lequel? etc., on doit donner une réponse *nette*, tout comme il est décidément vrai que le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés du triangle rectangle. Mais la nature de ce l'on nomme ainsi une vérité est différente | de la nature propre à des vérités philosophiques.

Eu égard aux vérités *historiques*[2], pour en faire mention rapidement 3b
en tant que, en effet, on considère ce qu'il y a de purement historique en elles, il est aisément accordé qu'elles concernent l'être-là singulier, un contenu [pris] selon le côté de sa contingence et de son arbitraire, des déterminations de lui-même qui ne sont pas nécessaires. – Mais même des vérités nues telles que celles qui ont été citées à titre d'exemples ne sont pas sans le mouvement de la conscience de soi. Pour connaître l'une d'entre elles, il faut beaucoup comparer, aussi beaucoup consulter dans des livres, ou, de quelque manière que ce soit, faire beaucoup de recherches; également dans le cas d'une intuition immédiate, seule la

1. Dans son Manifeste philosophique inaugural de 1801 : *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Hegel définit le dogmatisme comme l'absolutisation de ce qui est conditionné, donc rapporté à autre chose, en lui-même autre que lui-même, le comble de cette altérité consistant à être autre qu'elle-même ou qu'un tel rapport, c'est-à-dire en soi-même purement ponctuel. L'affirmation dogmatique par excellence est alors celle de ce qui est ponctuel, soit temporellement, et telle est l'affirmation historique du simple événement, soit, plus encore, spatialement, et telle est l'affirmation mathématique de base, celle du point spatial (qui ne s'annule pas en lui-même immédiatement comme le fait le point temporel ou l'instant, qui passe) et de l'extériorité à soi complète qu'il présuppose en sa positivité. Hegel va bien illustrer ici le dogmatisme anti-spéculatif par les vérités historisantes et les vérités mathématiques.

2. *historisch* : ce qui est affirmé par l'histoire comme récit soucieux d'exactitude (*Historie*). Il faut distinguer de cette démarche subjective l'histoire comme devenir objectif des faits (*Geschichte*).

connaissance de celle-ci accompagnée de ses raisons est tenue pour quelque chose qui peut avoir une valeur de vérité, bien que, à proprement parler, seul le résultat nu soit censé être ce qui importe.

Pour ce qui concerne les vérités *mathématiques*, on tiendrait encore moins pour un géomètre celui qui saurait par cœur, [c'est-à-dire] *du dehors*[1], les théorèmes d'Euclide, sans savoir leurs preuves, sans les savoir, ainsi qu'on pourrait s'exprimer par contraste, *du dedans*. Tout aussi bien, la connaissance que l'on obtiendrait, en mesurant un grand nombre de | triangles rectangles, de ce que leurs côtés ont entre eux le rapport bien connu, serait tenue pour insatisfaisante. Pourtant, même dans le cas de la connaissance mathématique, le caractère *essentiel* de la preuve n'a pas encore la signification et la nature d'être un moment du résultat lui-même, mais, dans ce dernier, la preuve est, bien plutôt, quelque chose de passé et de disparu. En tant que résultat, le théorème est, certes, *quelque chose dont on a l'intellection comme vrai*. Toutefois, cette circonstance qui est venue s'ajouter ne concerne pas son contenu, mais seulement le rapport au sujet; le mouvement de la preuve mathématique n'appartient pas à ce qu'est l'ob-jet, mais il est une opération *extérieure* à la Chose. Ainsi, la nature du triangle rectangle ne se décompose pas elle-même de la façon selon laquelle il est présenté dans la construction qui est nécessaire pour la preuve de la proposition exprimant le rapport qui le constitue; la production du résultat est en sa totalité une démarche et un moyen de la connaissance. – Dans la connaissance philosophique aussi, le devenir de l'*être-là* en tant qu'être-là est différent du devenir de l'*essence* ou de la nature intérieure de la Chose. Mais, en premier lieu, la connaissance philosophique les contient tous deux, alors que, par contre, la connaissance mathématique ne présente que le devenir de l'*être-là*, c'est-à-dire de l'*être* de la nature de la Chose dans la *connaissance* comme telle. | D'autre part, la première connaissance réunit aussi ces deux mouvements particuliers. La genèse intérieure ou le devenir de la substance est indissociablement un passage dans l'extérieur ou dans l'être-là, un être-pour-un-autre, et, inversement, le devenir de l'être-là consiste, pour lui-même, à se reprendre en l'essence. Le mouvement est de telle sorte le processus et devenir redoublé du tout, que chaque processus et devenir pose en même temps l'autre et que chacun a, pour cette raison,

1. « *auswendig* » : du dehors, de façon extérieure, mécaniquement, par cœur.

aussi les deux en lui, comme deux aspects; ils forment ensemble le tout pour autant qu'ils se dissolvent eux-mêmes et font d'eux-mêmes des moments de ce tout.

Dans la connaissance mathématique, le discernement est un faire qui, pour la Chose, est extérieur; il en résulte que la Chose en sa vérité est par là changée. C'est pourquoi le moyen, construction et preuve, contient bien des propositions vraies, mais il faut tout autant dire que le contenu est faux. Le triangle est, dans l'exemple ci-dessus, mis en pièces, et ses parties sont agencées de force en d'autres figures, que la construction fait naître en lui. C'est seulement à la fin qu'est restitué le triangle dont il s'agit proprement, qui fut perdu de vue au cours de la démarche et ne s'y présenta qu'en des morceaux qui appartenaient à d'autres touts. – Ici, nous voyons donc | entrer en scène aussi la négativité du contenu, négativité qui devrait être nommée une fausseté de ce contenu aussi bien que l'est, dans le mouvement du concept, la disparition des pensées visées comme fixes.

Mais la défectuosité proprement dite de cette connaissance concerne aussi bien l'acte même de connaître que son matériau en général. – En ce qui concerne l'acte de connaître, on ne discerne pas, pour commencer, la nécessité de la construction. Elle ne procède pas du concept du théorème, mais elle est imposée, et l'on a à obéir aveuglément à cette prescription de tirer précisément ces lignes, telles qu'on pourrait en tirer une infinité d'autres, sans rien savoir d'autre si ce n'est qu'on a bien confiance que cela sera approprié à la fin, qui est la conduite de la preuve. Après coup, cette finalité se révèle bien, elle aussi, elle qui n'est qu'une finalité extérieure pour cette raison qu'elle se révèle seulement après coup, au cours de la preuve. – De même, cette preuve suit un chemin qui commence quelque part, sans qu'on sache encore dans quelle relation [c'est] avec le résultat qui doit en sortir. En sa progression, elle accueille *ces* déterminations et relations *que voici*, et elle en délaisse d'autres, sans que l'on discerne immédiatement selon quelle nécessité [cela se fait]; un but extérieur régit ce mouvement.

| L'*évidence* de cette connaissance défectueuse, dont la mathématique est fière et dont elle se rengorge face à la philosophie, repose uniquement sur la pauvreté de son *but* et la défectuosité de son *matériau*, et elle est, pour cette raison, d'une espèce que la philosophie doit dédaigner. – Son *but* ou concept est la *grandeur*. C'est là précisément le rapport inessentiel, privé de concept. Le mouvement du savoir se déroule, par conséquent, à la surface, il ne touche pas la Chose même,

pas l'essence ou le concept, et c'est pourquoi il n'est pas un concevoir. – La *matière* sur laquelle la mathématique procure le réjouissant trésor de vérités est l'*espace* et l'*Un*. L'espace est l'être-là dans lequel le concept inscrit ses différences comme dans un élément vide, mort, où elles sont tout autant immobiles et sans vie. Ce qui est *effectif* n'est pas quelque chose de spatial, comme il est considéré dans la mathématique; d'une non-effectivité telle que celle qu'ont les choses de la mathématique, ne s'occupent ni l'intuition sensible concrète, ni la philosophie. Dans un tel élément non-effectif, il n'y a bien aussi qu'un vrai sans effectivité, c'est-à-dire que des propositions fixées, mortes; à chacune d'entre elles on peut s'arrêter; la suivante est, pour elle-même, un | nouveau commencement, sans que la première se soit mue elle-même jusqu'à atteindre l'autre et sans que, de cette façon, une connexion nécessaire ait surgi de par la nature de la Chose elle-même. – C'est aussi en raison d'un tel principe et élément – et en cela consiste ce caractère formel de l'évidence mathématique – que le savoir se déroule selon la ligne de l'*égalité*. Car ce qui est mort, parce qu'il ne se meut pas lui-même, ne parvient pas à des différences de l'essence, pas à l'opposition ou inégalité essentielle, donc pas au passage de l'opposé dans l'opposé, pas au mouvement qualitatif, immanent, pas à l'auto-mouvement. Car c'est uniquement la grandeur, la différence inessentielle, que considère la mathématique. Que ce soit le concept qui scinde l'espace en ses dimensions et détermine les liaisons de celles-ci et dans celles-ci, de cela elle fait abstraction; elle ne considère pas, par exemple, le rapport de la ligne à la surface; et là où elle compare le diamètre du cercle à la circonférence, elle bute sur leur incommensurabilité, c'est-à-dire sur le rapport relevant du concept, sur un infini, qui échappe à sa détermination[1].

La mathématique immanente, dite pure, n'oppose pas non plus à l'espace le *temps* comme temps, | à titre de seconde matière de son examen. La mathématique appliquée traite bien du temps, ainsi que du

1. La mathématique proprement dite est celle de la grandeur spatiale. L'extériorité à soi maximale de celle-ci ne peut *s*'extérioriser ou différencier par rapport à elle-même, dans elle-même, et ce d'abord en ses trois dimensions qualitativement – et non pas simplement quantitativement – déterminées : point, ligne, surface. Elle présuppose ou trouve celles-ci en quelque sorte empiriquement, mais sans pouvoir les engendrer proprement, non plus de façon quantitative, les unes à partir des autres : elles sont bien, en fait, quantitativement incommensurables.

mouvement et, par ailleurs encore, d'autres choses effectives, mais, quant aux propositions synthétiques, c'est-à-dire aux propositions énonçant leurs rapports, qui sont déterminés par leur concept, elles les accueille de l'expérience, et elle ne fait qu'appliquer ses formules à ces présuppositions[1]. Que les preuves – ainsi dit-on – de propositions telles que celles de l'équilibre du levier, du rapport de l'espace et du temps dans le mouvement de la chute, etc., qu'elle donne fréquemment, soient données et admises comme des preuves, cela n'est de soi-même qu'une preuve montrant combien est grand le besoin de prouver pour la connaissance, puisque celle-ci, là où elle n'a plus la preuve [à sa disposition], fait encore cas de la vide apparence de celle-ci et en acquiert une satisfaction. Une critique de ces preuves serait aussi remarquable qu'instructive pour, d'une part, purifier la mathématique de cette fausse parure, d'autre part, montrer sa limite et en tirer la nécessité d'un autre savoir. – En ce qui concerne le *temps*, dont on irait se figurer qu'il constitue, en faisant pendant à l'espace, la matière de l'autre partie de la mathématique pure, il est le concept même qui est là[2]. Le principe de la | *grandeur*, de la différence dépourvue de concept, et le principe de l'*égalité*, de l'unité abstraite sans vie, ne peuvent pas se saisir de cette pure inquiétude de la vie et de cette différenciation absolue dont il vient d'être question. Une telle négativité ne devient donc qu'en tant que paralysée, c'est-à-dire en tant que l'*Un*, la deuxième matière de cette connaissance, laquelle, tel un faire extérieur, rabaisse ce qui se meut soi-même à une matière, pour avoir désormais en elle un contenu indifférent, extérieur, non vivant.

1. La mathématique pure, qui est la science de l'espace (géométrie) et de l'Un (arithmétique), ne peut avoir pour objet la grandeur *temporelle* comme telle. Le point temporel qu'est l'instant, lequel est en tant qu'il n'est pas (il passe immédiatement) ne peut être l'objet d'une science qui, en sa démarche, fixe absolument l'identité à soi. C'est la mathématique appliquée – la physique mathématique à la Newton, critiquée par Hegel – qui traite du temps, comme du mouvement, etc., mais sa mathématisation seconde des données empiriques laisse perdre la concrétisation intuitive, même confuse, de leur sens conceptuel (seulement accessible à la spéculation); et elle traite en extériorité la première négation conceptuelle, en cela qualitative, de l'espace qu'est la réalité temporelle de la nature offerte à l'expérience.

2. Sur cette signification logico-ontologique du temps, voir, ci-dessous, chapitre VIII : « Le savoir absolu », p. 655. – Le temps, être-là ou extériorisation du *concept* – de l'auto-différenciation de l'identité ainsi toujours efficiemment présente dans les différences – s'oppose bien déjà lui-même à la pure extériorité à soi de la démarche mathématique.

3cα La philosophie, par contre, ne considère pas la[1] détermination *inessentielle*, mais la détermination en tant qu'elle est détermination essentielle ; ce n'est pas l'abstrait ou non-effectif qui est son élément et contenu, mais l'*effectif*, ce qui se pose soi-même et qui vit dans soi, l'être-là dans son concept. C'est le processus qui se donne en les engendrant ses moments et qui les parcourt, et ce mouvement tout entier constitue le positif, et la vérité de celui-ci. Cette vérité inclut donc en elle-même tout autant le négatif, ce qui serait nommé le faux s'il pouvait être considéré comme quelque chose dont il y aurait à faire abstraction. Ce qui disparaît est, bien plutôt, à considérer lui-même comme essentiel, non pas sous la détermination de quelque chose de fixe qui, coupé du vrai, | hors de lui, serait à laisser là, on ne sait où, de même que le vrai, lui non plus, n'est pas à considérer comme le positif mort, gisant de l'autre côté. Le phénomène est le naître et disparaître qui, lui-même, ne naît ni ne disparaît, mais est en soi et constitue l'effectivité et le mouvement de la vie de la vérité. Le vrai est ainsi le délire bachique dans lequel il n'y a aucun membre qui ne soit ivre, et, puisque chaque membre, en tant qu'il se sépare, se[2] dissout aussi bien immédiatement, ce délire est aussi bien le repos transparent et simple[3]. Au tribunal d'un tel mouvement, les figures singulières de l'esprit, tout comme les pensées déterminées, ne subsistent certes pas, mais elles sont aussi des moments nécessaires positifs, tout autant qu'elles sont négatives et disparaissantes. – Dans le *tout* du mouvement, ce tout étant appréhendé comme repos, ce qui se différencie dans le mouvement et s'y donne un être-là particulier est conservé comme quelque chose qui se *rappelle en et à* lui-même, [et] dont l'être-là est le savoir de lui-même, tout comme celui-ci est aussi bien immédiatement un être-là.

1. « la » : ajout de L.

2. « se » : ajout de S1.

3. La spéculation hégélienne, qui s'est voulue originellement la rationalisation conceptuelle de la pensée mythologisante de l'antiquité gréco-romaine, disant le sens vrai de la vie à travers, notamment, la figure de Dionysos ou Bacchus (la vie comme ivresse divine poussant l'individu hors de soi, dans l'écartèlement et le déchirement de ses membres, mais, dans l'aller-hors-de-soi d'un tel hors-de-soi, le réunifiant au-dedans de soi), reconnaît ici sa dette en exprimant inversement le concept dans sa représentation – pensée s'extériorisant ou s'objectivant (*vor-stellen* : placer devant, face à) – où la mythologie a son élément. Le concept spéculatif se reconnaîtra en sa plus grande vérité dans son ancrage au sein de la représentation chrétienne du Dieu dont la vie absolue triomphe à travers la mort de la mort.

Au sujet de la *méthode* de ce mouvement ou de la science, il pourrait paraître nécessaire de donner par avance le plus grand nombre d'indications. Mais son concept se trouve déjà dans ce qui a été dit, et son | exposition proprement dite appartient à la Logique ou, bien plutôt, est celle-ci même. Car la méthode n'est rien d'autre que la construction du tout, érigée en sa pure essentialité. Mais, quant à ce qui avait cours à ce sujet jusqu'à maintenant, il nous faut avoir conscience que le système aussi des représentations se rapportant à ce qu'est la méthode philosophique appartient à une culture disparue. – Que si ce propos allait d'aventure sonner comme celui d'un fier-à-bras ou d'un révolutionnaire – c'est là un ton dont je me sais éloigné –, que l'on réfléchisse à ceci, que le grand état de scientificité[1], fourni par la mathématique, [et] fait d'explications, de divisions, d'axiomes, de séries de théorèmes, de leurs preuves, de principes ainsi que de la démarche consistant à déduire et à conclure à partir d'eux, est déjà, dans l'opinion elle-même, pour le moins *vieilli*[2]. Bien que son caractère inadéquat ne soit pas distinctement discerné, on n'en fait plus, ou plus guère, usage ; et s'il n'est pas en soi réprouvé, il n'est pourtant pas aimé. Et il nous faut avoir, pour ce qui est excellent, ce préjugé qu'il se traduise en usage et se fasse aimer. Mais il n'est pas difficile de discerner que la manière consistant à établir une proposition, à avancer pour elle des raisons et à réfuter pareillement par des raisons la proposition opposée, | n'est pas la forme sous laquelle la vérité peut entrer en scène. La vérité est son propre mouvement à même elle-même, tandis que la méthode dont on vient de parler est la connaissance qui est extérieure au matériau. C'est pourquoi cette méthode est caractéristique de la mathématique – laquelle, comme il a été remarqué, a pour principe le rapport, sans concept, de la grandeur, et pour matériau l'espace mort ainsi que l'Un pareillement mort – et il faut la lui laisser. Sous une manière plus libre, c'est-à-dire davantage mêlée d'arbitraire et de contingence, elle peut bien aussi conserver sa place dans la vie courante, dans une conversation ou dans une instruction de

1. « der wissenschaftliche Staat ». – « Staat » a ici le sens d'état, d'étalage, de parade.

2. Hegel ne prétend aucunement imposer des principes nouveaux abstraits à la culture de son temps. Il considère bien plutôt que la raison spéculative répond à l'attente profonde de celui-ci. La philosophie, en sa vérité, est son temps saisi par la pensée, une pensée nouvelle par sa réconciliation nécessairement critique, et en cela potentiellement novatrice, d'une culture qui s'achève en aiguisant ses disparités alors vécues comme sa contradiction générale.

tournure historique s'adressant plus à la curiosité qu'à la connaissance, telle que l'est éventuellement aussi une préface. Dans la vie courante, la conscience a pour contenu des connaissances, des expériences, des concrétions sensibles, également des pensées, des principes, d'une façon générale quelque chose qui vaut comme un donné ou comme un être ou une essence fixes en leur repos. Pour une part, elle en opère le parcours, pour une autre part elle interrompt la consécution en exerçant son libre arbitre sur un tel contenu et elle se comporte comme une détermination et manipulation extérieure de celui-ci. Elle le ramène à quelque chose, quoi que ce soit, de certain, quand ce ne serait que la sensation du moment, et la conviction est satisfaite | lorsqu'elle est parvenue à un point de repos qui lui est bien connu.

Mais si la nécessité du concept bannit le cours plus lâche de la conversation ratiocinante[1] tout comme celui, plus raide, de l'étalage scientifique, un tel cours, comme on l'a déjà rappelé plus haut, ne doit pas être remplacé par la non-méthode du pressentiment et de l'enthousiasme et par l'arbitraire du discours prophétique, lequel ne méprise pas seulement cette scientificité dont il était question, mais la scientificité en général.

Après que la *triplicité* qui, en son sens kantien, n'était encore retrouvée que par instinct, était encore morte, encore non conçue, a été élevée à sa signification absolue, après que, par là, la forme vraie a été établie en même temps dans son contenu vrai et que le concept de la science est venu au jour, on ne peut pas davantage tenir pour quelque chose de scientifique cet usage d'une telle forme par lequel nous voyons celle-ci rabaissée à un schéma sans vie, à l'irréalité de ce que l'on entend proprement par schème, et l'organisation scientifique à un tableau[2]. – Ce formalisme, dont il a déjà été parlé plus haut de façon

1. « räsonnieren » : *raisonner, ratiociner*. Le « Räsonnement » : *raisonnement, ratiocination*, relève de l'*entendement* (« Verstand »), non pas de la *raison* (« Vernunft ») ; il relie de l'extérieur, en présupposant et maintenant la fixité que l'entendement, pouvoir de l'identification à soi abstraite, abstrayante, séparant du reste, impose aux déterminations de la pensée.

2. La raison, *identification* concrète ou totalisante de l'*identité* à soi chère à l'entendement et de la *différence* dialectique d'avec soi, est la triplicité d'abord représentée dans la théologie chrétienne du dogme trinitaire. Hegel en récapitule ici la réappropriation philosophique moderne inaugurée par Kant. Dans l'entendement kantien, qui les conserve, séparés, en leur identité à soi, les trois moments de la raison (identité ou unité, différence ou pluralité, leur identité ou totalité) s'affirment bien, comme par

générale et dont nous allons ici indiquer de façon plus précise la manière de faire, s'imagine | avoir compris et exprimé la nature et la vie d'une figure lorsqu'il en a énoncé comme prédicat une détermination du schéma, – que ce soit la subjectivité ou l'objectivité, ou bien encore le magnétisme, l'électricité, etc., la contraction ou l'expansion, l'est ou l'ouest, et d'autres choses de ce genre, qui se laissent multiplier à l'infini ; [cela] parce que, suivant cette manière de faire, chaque détermination ou figure peut être à son tour utilisée, dans le cas d'une autre, comme forme ou moment du schéma, et que chacune, par reconnaissance, peut rendre le même service à l'autre, – [c'est là] un cercle de réciprocité à travers lequel on ne fait pas l'expérience de ce qu'est la Chose elle-même, ni de ce qu'est l'une ni de ce qu'est l'autre. En l'occurrence, pour une part, on emprunte à l'intuition commune des déterminations sensibles qui, à vrai dire, doivent *signifier* autre chose que ce qu'elles disent, [et,] pour une autre part, on utilise ce qui est en soi signifiant, les pures déterminations de la pensée, comme sujet, objet, substance, cause, l'universel, etc., sans plus d'examen et de critique qu'on ne le fait dans la vie courante et lorsqu'il s'agit de forces et de faiblesses, d'expansion et de contraction, de sorte que cette métaphysique-là est aussi dépourvue de scientificité que les représentations sensibles ici évoquées.

| Au lieu de la vie intérieure et de l'auto-mouvement de son être-là, c'est alors une telle déterminité simple qui est énoncée au sujet de l'intuition, c'est-à-dire ici du savoir sensible, suivant une analogie superficielle, et cette application extérieure et vide de la formule est

instinct, à travers la triplicité des catégories au sein de chacun de leur quatre titres (quantité, qualité, etc.). Fichte réunit en leur existence les trois moments dans la conscience de soi, qui n'est qu'à se poser (thèse) identique à soi, puis à s'opposer (antithèse) à soi en posant un Non-Moi, enfin à se synthétiser, mais à l'infini, car le tout est soumis au premier moment (contenu du « premier principe »), qui, dans cette domination non organique, reste extérieur aux deux autres, dans le maintien du règne de l'entendement. Schelling généralise en la naturalisant la triplicité du vrai : la nature est identique à soi en sa spontanéité infinie, mais elle se différencie d'elle-même en se faisant obstacle à elle-même, ce qui exige qu'elle soit totalisation vivante d'elle-même. Mais, en dépit des prétentions, l'entendement reste roi. L'identité ne se faisant pas d'elle-même, dialectiquement, différence, continue de s'imposer abstraitement à celle-ci et à leur relation, dès lors pseudo-totalisante. Elle ne peut se remplir d'un contenu, comme tel déterminé ou différencié, qu'en l'empruntant à un divers empirique alors simplement maîtrisé formellement et statiquement dans un schéma ou un tableau, artificiellement fabriqué. Telle est, pour Hegel, la « construction » schellingienne.

appelée *construction*. – Il en va d'un tel formalisme comme de tout autre. Combien obtus devrait être celui en la tête duquel on ne pourrait pas faire entrer en un quart d'heure la théorie selon laquelle il y a des maladies asthéniques, sthéniques et indirectement asthéniques, ainsi qu'autant de plans curatifs, et qui ne pourrait pas – étant donné qu'un tel enseignement y suffisait encore il n'y a pas si longtemps – être transformé dans ce petit espace de temps, d'un homme de routine, en un médecin expert en théorie[1] ! Quand le formalisme qui a cours dans la philosophie de la nature[2] vient à enseigner que l'entendement est l'électricité, ou que l'animal est l'azote, ou encore est *égal* au sud ou au nord, etc., ou bien qu'il le représente – et qu'on enseigne cela aussi crûment qu'on l'exprime ici ou bien en brassant tout l'ensemble avec un surplus de terminologie –, alors, devant une telle force capable d'empoigner ensemble des choses qui paraissent beaucoup éloignées, et devant la violence que subit le sensible en repos du fait de cette liaison et qui lui confère par là l'apparence d'un concept – tandis qu'on s'épargne le | principal, à savoir d'exprimer le concept lui-même ou la signification de la représentation sensible –, là-devant l'inexpérience peut bien être plongée dans un étonnement admiratif, y révérer une profonde génialité, tout comme se réjouir de la clarté rassérénante de telles déterminations – puisqu'elles remplacent le concept abstrait par de l'intuitionnable et le rendent plus gai – et se féliciter elle-même de la parenté d'âme qu'elle pressent avec un tel faire de maître. Le truc d'une

1. Hegel vise ici la classification des maladies par le médecin écossais J. Brown. Les *Elementa medicinae* de celui-ci (1780) distinguaient les maladies en les rapportant à une excitation trop forte (maladies sthéniques), ou trop faible (maladies asthéniques), ou bien encore à l'épuisement de l'excitabilité (maladies asthéniques indirectes). C'était là une distinction fondée sur le rapport de l'organisme au milieu extérieur, donc sur un rapport extérieur, caractéristique du formalisme de l'entendement.

2. Hegel va développer la critique déjà esquissée du formalisme schellingien, qui porte d'abord contre la philosophie de la nature de Schelling, mais aussi contre sa philosophie ultérieure de l'identité. Toujours, la « construction » consiste à appliquer la forme absolue, identité de l'identité (ou infinité) et de la différence (ou finité), qui devient alors une simple formule, à tout le divers offert par l'expérience. Au lieu du processus enrichissant de l'auto-différenciation de l'identité, le cours de la science n'est que la répétition monotone de la même forme universelle à des contenus particuliers simplement parallélisés en des analogies extérieures à ce qui les détermine vraiment. Dans la *Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature* (1799), Schelling faisait ainsi se correspondre le magnétisme et la sensibilité ; dans l'*Exposition de mon système de la philosophie* (1801), il rapproche par exemple la plante, le pôle du carbone, le nord et le féminin, etc. Un tel formalisme arbitraire nie la scientificité.

telle sagesse est aussi vite appris qu'il est aisé de le mettre en pratique ; sa répétition, dès qu'on le connaît bien, est aussi insupportable que la répétition d'un tour de passe-passe qu'on a percé à jour. L'instrument de ce formalisme monotone n'est pas plus difficile à manier que ne l'est la palette d'un peintre sur laquelle ne se trouveraient que deux couleurs, si l'on veut : du rouge et du vert, pour colorier une surface, avec la première si l'on réclamait une pièce historique, avec la seconde si l'on réclamait un paysage. – Il serait difficile de décider ce qu'il y a, en l'occurrence, de plus grand, [à savoir] de l'aisance avec laquelle tout ce qui se trouve dans le ciel, sur terre et sous la terre, est badigeonné d'un tel brouet coloré, ou de l'idée qu'on se forge de l'excellence d'un tel | moyen universel ; l'une soutient l'autre. Ce que produit cette méthode, qui consiste à coller sur toute réalité céleste et terrestre, sur toutes les figures naturelles et spirituelles, les quelques déterminations du schéma général, et à tout arranger de cette manière, n'est rien de moins qu'un Rapport clair comme le jour[1] sur l'organisme de l'univers, c'est-à-dire un tableau ressemblant à un squelette sur lequel sont collés de petits écriteaux, ou à des rangées de boîtes fermées, avec leurs étiquettes apposées, dans une petite boutique d'épicier détaillant ; un tel tableau est aussi distinct que ce que l'on a là-bas et ici, et – tout comme, dans le premier exemple, on a ôté aux os la chair et le sang tandis que, s'agissant du second, la Chose qui n'est pas alors non plus vivante est cachée dans les boîtes – il a laissé de côté ou caché aussi l'essence vivante de la Chose. – Que cette manière de faire s'achève, en même temps, en une peinture absolue d'une seule couleur, tandis que, aussi, ayant honte des différences du schéma, elle les enfouit, en tant qu'elles appartiennent à la réflexion, dans la vacuité de l'absolu, afin d'instaurer l'identité pure, le blanc sans forme, c'est là ce qu'on a déjà fait observer plus haut. Ce caractère monochrome du schéma et de ses déterminations dépourvues de vie, dont il a d'abord été question, puis cette identité absolue, à l'instant évoquée, ainsi que le passage d'un terme à l'autre, tout cela, pris en tel ou tel de ces aspects, | est à titre égal entendement mort, et à titre égal connaissance extérieure.

1. Allusion à l'écrit « populaire » de Fichte : *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* [*Rapport clair comme le jour, à l'adresse du plus grand public, sur l'essence propre de la toute dernière philosophie*], texte publié en 1801.

Mais il n'y a pas seulement le fait que ce qui est excellent ne peut pas échapper au destin d'être ainsi privé de vie et privé d'esprit, et, ainsi écorché, de voir sa peau revêtue par le savoir sans vie et la vanité de ce savoir. Il y a, bien plus, à reconnaître encore dans ce destin lui-même la puissance qu'il exerce sur les cœurs, sinon sur les esprits, de même que l'élaboration en l'universalité et déterminité de la forme, en laquelle consiste son accomplissement et qui, seule, rend possible l'utilisation de cette universalité au service de la superficialité.

3cβ La science ne peut s'organiser que par la vie propre du concept; dans la science, la déterminité qu'on accole, en partant du schéma, extérieurement, à l'être-là, est l'âme se mouvant elle-même du contenu rempli. Le mouvement de l'étant consiste, d'une part, pour celui-ci, à devenir pour lui-même un Autre et, de cette façon, à devenir son propre contenu immanent; d'autre part, l'étant reprend en lui-même ce déploiement ou cet être-là qui est le sien, c'est-à-dire qu'il fait de lui-même un *moment* et se simplifie en une déterminité. Dans le premier mouvement, la *négativité* est la différenciation et la position de l'*être-là*; dans | le second, celui du retour en soi-même, elle est le devenir de la *simplicité déterminée*. C'est de cette manière que le contenu montre que sa déterminité n'est pas reçue d'autre chose ni attachée à lui par autre chose; mais il se la donne à lui-même et il se range de lui-même de façon à être un moment et un endroit du tout. L'entendement pris dans ses tableaux garde par-devers soi la nécessité et le concept du contenu, ce qui constitue le concret, l'effectivité et le mouvement vivant de la Chose qu'il range; ou, plutôt, cela, ce n'est pas qu'il le garde par-devers soi, mais il ne le connaît pas; car, s'il avait une telle intellection, il la montrerait bien. Il n'en connaît même pas le besoin; sinon, il délaisserait sa schématisation ou, du moins, ne s'en enorgueillirait pas plus que d'un index du contenu; il ne donne que l'index du contenu, mais le contenu lui-même, il ne le fournit pas. – Même lorsque la déterminité, telle que, par exemple, le magnétisme, est une déterminité en soi concrète ou effective, elle est pourtant dégradée en quelque chose de mort, puisqu'elle n'est que prédiquée d'un autre être-là et n'est pas connue comme vie immanente de cet être-là ou telle qu'elle a dans celui-ci son auto-génération et présentation indigène et propre à elle. Ajouter cette | chose capitale, l'entendement formel en laisse le soin aux autres. – Au lieu de s'engager dans le contenu immanent de la Chose, il ne fait jamais que regarder le tout d'en haut et se tient au-dessus de l'être-là singulier dont il parle, c'est-à-dire qu'il ne

le voit pas du tout. Mais la connaissance scientifique exige, bien plutôt, de se livrer à la vie de l'ob-jet ou, ce qui est la même chose, d'avoir devant soi et d'énoncer la nécessité intérieure de cet ob-jet. S'enfonçant ainsi dans son ob-jet, elle s'impose l'oubli de ce regard d'en-haut dont il vient d'être question, qui n'est que la réflexion du savoir en lui-même hors du contenu. Toutefois, plongée dans la matière et progressant dans le mouvement de celle-ci, elle revient en elle-même, mais pas avant qu'on en soit au point où le remplissement ou le contenu [qui est le sien] se reprend en lui-même, se simplifie en une déterminité, se rabaisse lui-même à l'un des côtés d'un être-là et passe en sa vérité supérieure. Par là, le tout simple qui se regardait d'en haut émerge lui-même de la richesse dans laquelle sa réflexion paraissait perdue.

Du fait, en somme, que – comme on l'a exprimé plus haut – la substance est, en elle-même, sujet, tout contenu est sa propre réflexion en soi-même. La subsistance ou la substance d'un | être-là est l'égalité à soi-même; car son inégalité à soi serait sa dissolution. Or, l'égalité à soi-même est l'abstraction pure; mais celle-ci est le *penser*. Quand je dis: *qualité*, je dis la déterminité simple; par la qualité, un être-là est différent d'un autre, ou il est un être-là; il est pour lui-même, ou il subsiste moyennant cette simplicité où il est à l'égard de lui-même. Mais, par là, il est essentiellement la *pensée*. – En quoi il se trouve impliqué que l'être est du penser; voilà où en vient le discernement qui aime à s'écarter des propos habituels, d'où le concept est absent, sur l'identité de la pensée et de l'être. – Étant donné, alors, que le fait de subsister, pour l'être-là, est l'égalité à soi-même ou l'abstraction pure, il consiste à faire soi-même abstraction de soi-même, ou il est lui-même son inégalité à soi et sa dissolution, – sa propre intériorité et reprise en soi, – son devenir. – En raison de cette nature de l'étant et dans la mesure où l'étant a cette nature pour le savoir, celui-ci n'est pas l'activité qui manipule le contenu comme quelque chose d'étranger, il n'est pas la réflexion en soi qui part et sort du contenu; la science n'est pas cet idéalisme dont il a été question, qui vint prendre la place du dogmatisme qui *affirmait*, en tant qu'un *dogmatisme qui assure* | ou comme le *dogmatisme de la certitude de soi-même*[1], mais, en tant que le

1. Hegel oppose ici au dogmatisme réaliste ou objectif qui affirme un vrai le dogmatisme idéaliste ou subjectif qui assure qu'il a une certitude. L'un et l'autre, les deux modes de cet unilatéralisme absolutisé qu'est le dogmatisme, ignorent l'unité du

savoir voit le contenu faire retour en sa propre intériorité, son activité est, bien plutôt, tout autant immergée dans ce contenu – car elle est le Soi immanent du contenu – qu'en même temps retournée en elle-même, car elle est la pure égalité à soi-même dans l'être-autre ; ainsi, elle est la ruse qui, en paraissant se retenir d'agir, regarde en spectatrice comment la déterminité, avec sa vie concrète, en ceci même qu'une telle vie s'imagine s'occuper de sa conservation de soi et de son intérêt particulier, est l'inverse, un agir se dissolvant lui-même et faisant de lui-même un moment du tout[1].

Si, plus haut, la signification de l'*entendement* a été indiquée selon le côté de la conscience de soi de la substance, ce qui ressort de ce qu'on vient de dire ici, c'est sa signification quant à la détermination de cette substance en tant qu'elle a le caractère d'un étant. – L'être-là est qualité, déterminité égale à elle-même ou simplicité déterminée, pensée déterminée ; c'est là l'entendement de l'être-là. Par là, l'être-là est *Noûs*[2], ce comme quoi Anaxagore, pour la première fois, reconnut l'essence[3]. Ceux qui vinrent après lui conçurent de manière plus déterminée la nature de l'être-là comme *Eidos* ou *Idea*, c'est-à-dire *universalité déterminée*, *espèce*[4]. Il se peut que le terme d'*espèce* semble être trop commun | et trop médiocre pour les Idées, pour le beau, pour le sacré et pour l'éternel, qui font fureur en ce temps-ci. Mais, en réalité, l'Idée n'exprime ni plus ni moins que l'espèce. Seulement, nous voyons maintenant souvent un terme qui désigne de façon déterminée un

vrai et du certain, de l'être et de la pensée, dans la totalité du sens de l'être coïncidant avec l'être du sens.

1. Tout ce qui est subsiste par son égalité à soi, laquelle, comme telle, indépendamment de ce qui (comme tel déterminé, donc différent) est égal à soi, est pur penser (l'expérience que j'ai du penser est celle de l'identification du pensé en moi comme Je pense). Dans ce penser propre à l'être, celui-ci fait abstraction de son contenu déterminé, donc se différencie d'avec lui-même en tant même qu'il se pose comme identique à soi, et, du fait de cette contradiction interne, se dissout et devient en lui-même autre chose, dans une progression immanente de lui-même comme être qui est penser. L'auto-développement objectif de l'être qui est penser ou sens de lui-même est accueilli par le penser subjectif qui peut d'autant plus s'oublier en lui, comme son simple spectateur résolument réaliste – c'est là sa ruse –, que ce en quoi il s'oublie s'accomplit comme identique à lui-même, c'est-à-dire au penser subjectif s'identifiant à soi dans sa différence d'avec soi, à travers une auto-différenciation totalisée de l'identité à soi où se réconcilient spéculativement le sujet et l'objet.

2. En grec : l'esprit.

3. Cf. Platon, *Phédon*, 97 b-d ; Aristote, *Métaphysique* A, 3, 984 *b* 15.

4. « *Art* ».

concept être objet de mépris, tandis qu'on lui en préfère un autre, qui, ne serait-ce que parce qu'il appartient à une langue étrangère, enveloppe le concept dans une nuée et, par là, rend un son plus édifiant. – C'est précisément en ceci que l'être est déterminé comme espèce, qu'il est une pensée simple ; le *Noûs*, la simplicité, est la substance. C'est en vertu de sa simplicité ou de son égalité à elle-même qu'elle apparaît comme fixe et permanente. Mais cette égalité à soi-même est tout aussi bien négativité ; de ce fait, un tel être-là fixe passe dans sa dissolution. La déterminité paraît tout d'abord n'être telle que pour autant qu'elle se rapporte à *autre chose*, et son mouvement paraît lui être imprimé par une force étrangère ; mais qu'elle ait son être-autre lui-même en elle et qu'elle soit auto-mouvement, c'est là ce qui est contenu justement dans une telle *simplicité* de la pensée elle-même ; car cette simplicité est la pensée se mouvant et se différenciant elle-même, et elle est l'intériorité propre, le pur *concept*. Ainsi donc, la *présence de l'entendement*[1] [dans un être] est un devenir, et, en tant qu'un tel devenir, elle est la *rationalité*.

| C'est dans cette nature constitutive de ce qui est, à savoir : être, dans son être, son concept, que consiste, somme toute, la *nécessité logique* ; elle seule est le rationnel et le rythme du tout organique, elle est tout autant *savoir* du contenu que le contenu est *concept* et *essence*, – ou [encore :] elle seule est le *spéculatif*–. La figure concrète, alors qu'elle se meut elle-même, se fait déterminité simple ; par là, elle s'élève à la forme logique et elle est dans son essentialité ; son être-là concret est seulement ce mouvement et il est immédiatement un être-là logique. C'est pourquoi il n'y a aucune nécessité d'appliquer de l'extérieur au contenu concret le formalisme ; celui-là est, en lui-même, le passage dans celui-ci, lequel, cependant, cesse d'être un tel formalisme extérieur, parce que la forme est le devenir indigène du contenu concret lui-même.

Cette nature de la méthode scientifique, qui consiste, pour celle-ci, d'une part à ne pas être séparée du contenu, d'autre part à se déterminer par elle-même son rythme, a, ainsi qu'il a déjà été rappelé, sa présentation propre dans la philosophie spéculative. – Ce qui vient d'être dit ici exprime certes, le concept, mais ne peut valoir pour davantage que pour

1. « *Verständigkeit* » : la qualité consistant à comporter de l'entendement, la présence, dans un être, de l'entendement.

ce qu'on assure de façon anticipée. La vérité de ce qu'on assure ainsi ne réside pas dans cette exposition qui relève en partie du récit, | et, pour cette raison, elle est également aussi peu réfutée lorsqu'on assure à son encontre qu'il n'en va pas ainsi, mais qu'il en advient alors de telle ou telle façon, lorsqu'on rappelle au souvenir et énumère en détail des représentations habituelles comme des vérités entendues et bien connues, ou qu'on [vous] sert sur le mode de ce qu'on [vous] assure du nouveau tiré du buffet de l'intuition divine intérieure. – Un tel accueil est ordinairement la première manière dont le savoir, auquel quelque chose était inconnu, réagit à son encontre, pour sauver la liberté et le discernement qu'il a en propre, l'autorité propre à lui, face à l'autorité étrangère, car c'est sous cette figure qu'apparaît ce qui est accueilli maintenant pour la première fois, – également pour éliminer l'apparence et l'espèce de honte qui résiderait en ceci, que quelque chose aurait été appris; de même que, dans le cas de l'acceptation avec applaudissement de l'inconnu, la réaction de même espèce consiste en ce que fut, dans une autre sphère, le discours et agir ultra-révolutionnaire.

3dα Ce qui importe, par conséquent, dans le cas de l'*étude* de la *science*, c'est de prendre sur soi la tension astreignante du concept. Elle exige l'attention au concept en tant que tel, aux déterminations simples, par exemple celles de l'*être-en-soi*, de l'*être-pour-soi*, de l'*égalité à soi-même*, etc.; car ces déterminations sont des | auto-mouvements purs que l'on pourrait appeler des âmes si leur concept ne désignait pas quelque chose de plus élevé que ces dernières[1]. Pour l'habitude qui fait courir le long d'une suite de représentations, l'interruption de celles-ci par le concept est aussi importune que pour la pensée formelle, qui raisonne en allant et venant dans des pensées sans effectivité. S'agissant de cette habitude-là, elle est à nommer une pensée matérielle, une

1. Pour Hegel, les déterminations universelles de la pensée, concepts fondamentaux ou catégories, ne sont pas des déterminations plus ou moins statiques, juxtaposées dans l'esprit selon l'extériorité réciproque propre à la nature. Déterminations spirituelles, elles sont intérieures les unes aux autres dans le devenir du Soi identique à lui-même, des « auto-mouvements ». Mais ce dynamisme spirituel des catégories ne relève pas de l'*âme*, esprit encore engagé dans la nature, et dont le Soi ne maîtrise pas encore sa matière, vécue dans le sentir contingent; ni de la conscience dans laquelle le Soi subjectif se libère de son contenu objectif, mais peut alors errer dans le jeu arbitraire de ses représentations formalisées; il est celui de l'*esprit* accompli comme tel dans la pensée à la fois subjective et objective, maîtrisable par le Soi libre et immanente à la réalité en sa nécessité universelle.

conscience contingente qui est seulement plongée dans le matériau, à laquelle, par conséquent, il en coûte beaucoup d'avoir en même temps à dégager en sa pureté son Soi de la matière, et à être chez soi. Quant à l'autre démarche, celle qui consiste à raisonner, elle est, au contraire, la liberté à l'égard du contenu et la vanité qui en dispose avec hauteur; il est exigé d'une telle vanité qu'elle s'astreigne à abandonner cette liberté et, au lieu d'être le principe arbitrairement moteur du contenu, à plonger en lui cette liberté, à le laisser se mouvoir de par sa nature propre, c'est-à-dire de par le Soi en tant qu'il est le sien, et à considérer ce mouvement. S'interdire de faire soi-même des incursions propres dans le rythme immanent des concepts, ne pas intervenir en lui en mobilisant l'arbitraire et une sagesse acquise ailleurs, une telle retenue est elle-même un moment essentiel de l'attention au concept.

| Dans la démarche ratiocinante, il faut faire mieux ressortir les deux côtés selon lesquels la pensée concevante lui est opposée. – Pour une part, une telle démarche se comporte négativement à l'égard du contenu appréhendé, elle sait le réfuter et le réduire à néant. Mais ce: « il ne saurait en aller ainsi », cette intellection est ce qu'il y a de simplement *négatif*; c'est là le terme ultime qui ne va pas lui-même au-delà de lui-même pour donner un contenu nouveau; mais, pour qu'on ait derechef un contenu, il faut que quelque chose d'*autre* soit emprunté quelque part ailleurs. C'est là la réflexion dans le Moi vide, la vanité de son savoir. – Cependant, cette vanité n'exprime pas seulement ce fait qu'un tel contenu est vain, mais aussi que cette intellection elle-même l'est; car elle est le négatif qui n'aperçoit pas dans lui-même le positif. Du fait que cette réflexion n'acquiert pas sa négativité elle-même comme contenu, elle n'est pas du tout dans la Chose, mais toujours au-delà d'elle; c'est pourquoi elle s'imagine être, avec l'affirmation du vide, toujours plus loin qu'une intellection riche en contenu. Au contraire, ainsi qu'on l'a montré tout à l'heure, dans la pensée concevante, le négatif appartient au contenu lui-même, et il est, aussi bien en tant que son mouvement et sa détermination en leur sens *immanent* qu'en tant que leur *tout*, ce qui est | *positif*. Appréhendé comme résultat, il est le négatif provenant de ce mouvement, le négatif *déterminé*, et, par là, aussi bien un contenu positif.

Mais eu égard au fait qu'une telle pensée a un contenu, que ce soit 3dβ
celui des représentations ou des pensées, ou bien celui du mélange des deux, elle a un autre côté qui lui rend difficile l'acte de concevoir. La nature remarquable d'un tel côté est liée étroitement avec l'essence

indiquée ci-dessus de l'Idée elle-même, ou, bien plutôt, elle exprime celle-ci comme elle apparaît en tant que le mouvement qu'est l'appréhension pensante. – De même que, dans son comportement négatif dont il vient d'être question, la pensée ratiocinante est elle-même le Soi dans lequel fait retour le contenu, de même, par contre, dans sa connaissance positive, le Soi est un *sujet* représenté, auquel le contenu se rapporte comme accident et prédicat. Un tel sujet constitue la base à laquelle est rattaché le contenu et sur laquelle le mouvement se déroule de côté et d'autre. Autrement en va-t-il dans la pensée concevante. En tant que le concept est le Soi propre de l'ob-jet, lequel s'expose comme *son devenir*, il n'y a pas là un sujet en repos qui porte les accidents sans être mû, mais le concept qui se meut et qui reprend en lui-même ses déterminations. | Dans ce mouvement, le sujet en repos qu'on vient d'évoquer va lui-même à l'abîme; il s'engage dans les différences et le contenu, et il constitue bien plutôt la déterminité, c'est-à-dire le contenu différencié ainsi que le mouvement de celui-ci, au lieu de persister à lui faire face. Le sol ferme que la ratiocination possède dans le sujet en repos vacille ainsi, et c'est seulement ce mouvement lui-même qui devient l'ob-jet. Le sujet qui remplit son contenu cesse d'aller au-delà de celui-ci et ne peut pas avoir encore d'autres prédicats ou accidents. La dispersion du contenu, est, de ce fait, à l'inverse, liée en étant soumise au Soi; ce contenu n'est pas l'universel qui, libre du sujet, reviendrait à plusieurs. Le contenu n'est donc plus, en fait, un prédicat du sujet, mais il est la substance, il est l'essence et le concept de ce dont il est question. La pensée s'exerçant sur le mode de la représentation, étant donné que sa nature est de se dérouler à même les accidents ou prédicats et d'aller à bon droit, puisqu'ils ne sont pas plus que des prédicats et accidents, au-delà d'eux, se trouve – en tant que ce qui a, dans la proposition, la forme d'un prédicat est la substance elle-même – freinée en son déroulement. Elle subit, à se représenter ainsi les choses, un contrecoup. | Partant du sujet, comme si celui-ci demeurait au fondement, elle trouve, en tant que le prédicat est bien plutôt la substance, le sujet converti en prédicat et par là supprimé; et, en tant que, de la sorte, ce qui paraît être un prédicat est devenu la masse totale et subsistante-par-soi, la pensée ne peut pas errer librement çà et là, mais elle est retenue par cette pesanteur. – D'ordinaire, le sujet est d'abord placé au fondement comme le Soi fixe *ob-jectif*; à partir de là, le mouvement nécessaire se déploie en direction de la multiplicité variée des déterminations ou des prédicats; c'est alors que, à la place de ce sujet-là, s'introduit le Moi

lui-même qui sait, et il est l'acte de lier les prédicats ainsi que le sujet qui les tient – Mais en tant que le premier sujet dont il a été question s'engage dans les déterminations elles-mêmes et constitue leur âme, le second sujet, c'est-à-dire le sujet qui sait, trouve encore là dans le prédicat ce premier sujet avec lequel il veut en avoir déjà fini et par-delà lequel il veut faire retour en lui-même; et, au lieu de pouvoir être, dans la mobilisation du prédicat, le facteur agissant en tant qu'il raisonne pour savoir si tel ou tel prédicat serait à attribuer à ce sujet-là, il a bien plutôt encore affaire avec le Soi du contenu, ne doit pas être pour soi, mais être conjoint avec celui-ci[1].

| Formellement parlant, ce qui a été dit peut être exprimé ainsi : la nature qui est celle du jugement ou de la proposition en général, à savoir d'inclure en soi la différence du sujet et du prédicat, est détruite par la proposition spéculative, et la proposition identique que devient la première proposition renferme le contrecoup en réaction à ce rapport qu'on vient d'évoquer. – Ce conflit de la forme d'une proposition en général et de l'unité du concept destructrice d'une telle forme est semblable à celui qui a lieu, dans le rythme, entre le mètre et l'accent. Le rythme résulte de leur moyen terme et réunion en suspens entre eux deux. De même, aussi, dans la proposition philosophique, l'identité du sujet et du prédicat ne doit pas anéantir leur différence, que la forme de la proposition exprime, mais leur unité doit venir au jour comme une harmonie. La forme de la proposition est l'apparition du sens déterminé ou l'accent qui différencie le remplissement de cette proposition; mais, que le prédicat exprime la substance et que le sujet lui-même tombe en l'universel, c'est là l'*unité* en laquelle un tel accent expire.

1. La pensée non rationnelle-conceptuelle, mais relevant de l'entendement simplement ratiocinant à l'œuvre dans la liaison propositionnelle des représentations, fait se projeter le Soi pensant dans le sujet pensé fixé comme substrat ou substance de la proposition, et auquel celui-là rattache par son jugement souverain, comme de simples accidents, autant de prédicats qu'il veut, à l'infini. Tout au contraire, la pensée rationnelle laisse le sens conceptuel réaliser sa forme identique à soi dans et comme un contenu prédicatif alors totalisé en un Soi substantiel aussi bien objectif que subjectif, et qui réunit en lui ce qui pense le réel et le réel pensé. L'auto-constitution du prédicat se totalisant en vrai sujet substantiel « freine », dans la proposition ainsi spéculative par son contenu, l'activité arbitraire du sujet réunifiant sans fin la dualité formelle présupposée du sujet et du prédicat de toute proposition. Hegel va expliquer dans l'alinéa suivant cette contradiction qui oppose, dans la proposition spéculative, sa forme propositionnelle, régie par l'entendement, et son contenu spéculatif, régi par la raison.

Pour clarifier par des exemples ce qui a été dit, dans la proposition : *Dieu est l'être*, le prédicat est *l'être*; il a la signification d'une substance, dans laquelle le sujet vient se fondre. Être, ici, ne doit | pas être un prédicat, mais l'essence; de ce fait, Dieu paraît cesser d'être ce qu'il est de par l'agencement de la proposition, à savoir le sujet fixe. – La pensée, au lieu d'aller plus avant dans le passage du sujet au prédicat, se sent, puisque le sujet va à sa perte, bien plutôt freinée et rejetée vers la pensée du sujet, parce qu'elle voit disparaître celui-ci; ou encore, puisque le prédicat lui-même est énoncé comme un sujet, comme *l'être*, comme l'*essence* qui épuise la nature du sujet, elle trouve le sujet immédiatement aussi dans le prédicat; et, dès lors, au lieu que, en étant, dans le prédicat, allée en elle-même, la pensée ait obtenu la libre disposition de la ratiocination, elle est encore enfoncée dans le contenu, ou, du moins l'exigence est présente, qu'elle soit enfoncée en lui. – De même aussi lorsqu'on dit : l'*effectif* est l'*universel*, l'effectif disparaît, en tant que sujet, au sein de son prédicat. L'universel ne doit pas avoir seulement la signification du prédicat, en ce sens que la proposition énoncerait que l'effectif est universel; mais l'universel doit exprimer l'essence de l'effectif. – C'est pourquoi la pensée perd son sol ob-jectif ferme, qu'elle avait à même le sujet, tout autant qu'elle est, dans le prédicat, rejetée vers un tel sujet, et que, | dans ce prédicat, elle ne retourne pas en elle-même, mais dans le sujet du contenu[1].

C'est sur ce freinage inhabituel que reposent en grande partie les plaintes sur l'incompréhensibilité de [certains] écrits philosophiques,

1. La proposition spéculative, telle seulement en soi dans la tradition métaphysique, absolutise la forme propositionnelle, consistant à s'installer dans le sujet S pour passer ensuite au prédicat P, pour autant qu'elle se donne comme sujet l'absolu, Dieu. Ce sujet est d'abord un simple nom dans lequel le sens ou le concept total est visé, mais non donné. Donné, il l'est dans le prédicat, mais pas d'abord comme total. Il est bien donné dans le prédicat, qui est un sens, un concept déterminé : être, un, etc. Mais un tel concept déterminé est d'abord très indéterminé, pauvre, abstrait (on peut dire de tout qu'il est), et, n'étant pas lui-même totalement déterminé, il est bien loin de déterminer par lui-même le tout, comme tel auto-suffisant ou absolu, qui est visé dans le sujet. La prédication doit donc se poursuivre tant que le prédicat n'est pas lui-même devenu la totalisation des prédicats : plus on approche de cette totalisation, plus la prédication approche de sa fin et, comme dit Hegel, est « freinée ». En son cours, elle consiste dans un passage de S à P qui, en P, ramène à S dans la confrontation de ce qui est donné par P à ce qui est exigé par S, et, donc, dans un passage de S à P qui est en même temps un passage, en « contrecoup », de P à S, contradiction vivifiante qui s'apaise lorsque S et P s'identifient.

quand par ailleurs sont présentes chez l'individu les autres conditions de la culture permettant de les comprendre. Nous voyons dans ce qui vient d'être dit la raison d'être du reproche totalement déterminé qu'on leur fait souvent, à savoir que maint passage doit d'abord être lu plusieurs fois avant de pouvoir être compris; – c'est là un reproche censé envelopper quelque chose d'abusif et d'extrême, de telle sorte que, s'il est fondé, il ne saurait autoriser aucune réplique. – De ce qui précède, il ressort ce qu'il en est. La proposition philosophique, parce qu'elle est une proposition, éveille l'opinion ayant en vue[1] le rapport courant du sujet et du prédicat, ainsi que le comportement habituel du savoir. Ce comportement et l'opinion qui le traduit, le contenu philosophique de la proposition les détruit; l'opinion [en question] fait l'expérience de ce que l'on a en vue autre chose que ce qu'elle avait en vue; et cette correction de ce qu'il avait en vue contraint le savoir à revenir sur la proposition et à l'appréhender désormais autrement.

C'est une difficulté qui devrait être évitée que celle que constitue le mélange de la manière de faire spéculative | et de la manière de faire ratiocinante, quand ce qui est dit du sujet a, une fois, la signification de son concept, mais aussi, l'autre fois, seulement la signification de son prédicat ou accident. – L'une des manières de faire perturbe l'autre, et seule parviendrait à être plastique l'exposition philosophique qui exclurait strictement le mode du rapport habituel des parties d'une proposition[2].

1. « die Meinung » : l'opinion en tant qu'elle vise, a en vue, veut dire quelque chose.

2. La contradiction de la proposition spéculative, qui réunit en elle les opposés que sont le mouvement apparent de la forme (S se répand arbitrairement en P) et le mouvement réel du contenu (P se développe nécessairement en S), incite à présenter celui-ci dans une autre forme que celle de la simple proposition : Hegel y insistera dans les alinéas suivants. Mais ce qui, à ses yeux, est d'abord à proscrire, c'est le mélange – tentation des préfaces, où l'on n'est pas encore dans la science –, dans un même texte philosophant, des propositions rationnelles et des propositions seulement ratiocinantes. Dans les secondes, le Soi subjectif du penseur lie arbitrairement, mécaniquement, des prédicats séparés, tels de simples accidents, les uns des autres et de leur sujet objectif ou substantiel alors réduit à un substrat inerte et mort. Tandis que, dans les premières, le Soi subjectif du penseur est lié par l'auto-modelage organique continu, identique à soi, nécessaire, des déterminations prédicatives essentielles se totalisant dans et comme le sujet conceptuel objectif. Un tel auto-modelage de la bonne argile, de la bonne texture, du concept confère son aspect « plastique » au développement spéculatif, qui a pour auteur le concept que, dans la *Science de la Logique*, Hegel appellera bien le « sculpteur intérieur ». Mais il va de soi qu'un tel développement ne peut être que

En fait, la pensée non spéculative a aussi son droit, qui est valable mais n'est pas pris en considération dans la manière d'être de la proposition spéculative. Que la forme de la proposition soit supprimée, cela ne doit pas se produire seulement d'une manière *immédiate*, pas moyennant le simple contenu de la proposition. Mais il faut que ce mouvement opposé soit énoncé; il ne faut pas qu'il soit seulement ce freinage intérieur dont il a été question, mais il faut que ce retour du concept en lui-même soit *présenté*. Ce mouvement qui constitue ce qu'autrefois la preuve devait fournir est le mouvement dialectique de la proposition elle-même. Lui seul est le spéculatif *effectif*, et seule l'énonciation d'un tel mouvement est une présentation spéculative. En tant que proposition, le spéculatif est seulement le freinage *intérieur* et le retour *privé d'être-là* de l'essence en elle-même. C'est pourquoi nous nous voyons souvent renvoyés par | des expositions philosophiques à cet acte d'intuitionner *intérieur*, tandis qu'on s'épargne par là la présentation du mouvement dialectique de la proposition, présentation que nous réclamions. – La *proposition* doit exprimer *ce qu'*est le vrai, mais il est essentiellement sujet; en tant qu'un tel sujet, il est seulement le mouvement dialectique, cette marche qui s'engendre elle-même, se conduit elle-même plus avant, et revient en elle-même[1]. – Dans le cas

trans-propositionnel, puisque chaque proposition ne peut affirmer qu'un prédicat ou qu'une détermination du prédicat plastique global se totalisant en sujet.

1. Si la spéculation s'exprime dans la forme propositionnelle habituelle, son sens et mouvement reste purement intérieur, pensé mais non pas dit. Or, l'exigence – primaire ou prioritaire dans la scientificité – de détermination, réalisation ou extériorisation propre à l'entendement est celle que le sens régressif (retour du prédicat au sujet) de la progression (aller du sujet au prédicat) à travers les propositions soit manifesté en elles. Ce qui ne peut se faire que par un enchaînement tel des prédicats – lieu du progrès manifeste d'une proposition à l'autre – que le prédicat précédent, en vertu de son inadaptation au sujet visé réfléchi en soi, c'est-à-dire de sa contradiction interne ou de son caractère dialectique, se supprime et par là pose le prédicat suivant qui, niant son non-être, est l'être consistant dans la réunion concrète des moments opposés de ce non-être, donc le vrai sujet fondant le premier prédicat. La progression dialectique immanente des prédicats est la manifestation de leur régression en direction du sujet, qui est posé finalement comme leur totalisation achevée. La forme propositionnelle est ainsi la manifestation du contenu spéculatif en tant qu'enchaînement dialectique, que « raisonnement » ou « syllogisme » dialectique, des propositions, par la totalisation en un sujet du processus des prédicats. Ce « mouvement dialectique, cette marche qui s'engendre elle-même », où l'on a bien étrangement cru découvrir un extraordinaire processus sans sujet, n'est rien d'autre que l'auto-constitution absolument nécessaire, par là prouvée, du sujet, qui, comme tout réfléchi en soi, est la liberté même, à travers ses

de la connaissance ordinaire, la preuve constitue ce côté de l'intériorité énoncée. Mais après que la dialectique a été séparée de la preuve, le concept de l'opération philosophique de la preuve s'est, en fait, perdu.

On peut, sur ce point, rappeler que le mouvement dialectique a également pour parties ou éléments des propositions; la difficulté indiquée semble, de ce fait, toujours faire retour et être une difficulté de la Chose elle-même. – C'est là quelque chose de semblable à ce qui se rencontre dans le cas de la preuve ordinaire, en ce sens que les fondements qu'elle utilise ont eux-mêmes à leur tour besoin d'une fondation, et ainsi de suite à l'infini. Mais cette forme de l'opération consistant à fonder et à conditionner appartient à une telle manière ordinaire de prouver, dont diffère le mouvement dialectique, et, par conséquent, à la connaissance extérieure. Quant à ce qui concerne ce mouvement dialectique, son élément est le | pur concept; de ce fait, il a un contenu qui est, de part en part, en lui-même, un sujet. Il ne se rencontre ainsi aucun contenu qui se comporterait en tant que sujet se trouvant au fondement et auquel sa signification écherrait comme un prédicat; la proposition est immédiatement une forme seulement vide. – En dehors du Soi intuitionné ou représenté sensiblement, c'est principalement le nom en tant que nom qui désigne le pur sujet, l'Un vide privé de concept. Pour cette raison, il peut être utile, par exemple, d'éviter le nom : *Dieu*, parce que ce mot n'est pas immédiatement en même temps un concept, mais le nom propre, le repos fixe du sujet se trouvant au fondement; alors que, en revanche, par exemple, l'être ou l'Un, la singularité, le sujet, etc., indiquent eux-mêmes aussi immédiatement des concepts. – Même si des vérités spéculatives sont dites à propos d'un tel sujet, leur contenu manque pourtant du concept immanent, parce qu'il n'est présent que comme sujet en repos, et, du fait de cette circonstance, ces vérités reçoivent facilement la forme de ce qui est simplement édifiant. – Par ce côté, il pourra donc aussi se faire que l'obstacle qui réside dans l'habitude de saisir le prédicat spéculatif suivant la forme de la proposition, non pas en tant que concept et essence, | soit aussi bien augmenté que diminué par la faute de l'exposé philosophique lui-même. Il faut que la présentation, en étant fidèle au discernement de la nature du spéculatif, garde la forme dialectique et

prédicats. Ainsi comprise, la « méthode » spéculative réconcilie avec et dans sa rationalité ce qui n'est que provisoirement son Autre, l'entendement qui régit la pensée non spéculative.

n'admette rien en elle si ce n'est que pour autant que c'est conçu et que c'est le concept lui-même.

3dγ Tout autant que la démarche ratiocinante, est un obstacle à l'étude de la philosophie le fait de s'enorgueillir sans raisonner de vérités convenues sur lesquelles leur possesseur est d'avis qu'il n'y a pas besoin de revenir, lui qui, bien plutôt, les place au fondement et croit pouvoir en faire l'énoncé, tout comme juger et trancher par elles. De ce côté, il est particulièrement nécessaire qu'on fasse à nouveau une affaire sérieuse de l'acte de philosopher. Au sujet de toutes les sciences, tous les arts, tous les savoir-faire, tous les métiers, a cours la conviction que, pour les posséder, il faut s'imposer l'effort multiforme de les apprendre et de s'y exercer. Eu égard à la philosophie, en revanche, semble maintenant régner le préjugé selon lequel – s'il est vrai que quiconque ayant des yeux et des doigts et recevant du cuir et un outil ne va pas être pour autant en état de faire des souliers – chacun, pourtant, va immédiatement s'entendre à philosopher et à porter un jugement sur la philosophie, | parce qu'il possède en sa raison naturelle la mesure de référence pour cela, – comme s'il ne possédait pas également en son pied la mesure de référence d'un soulier! – Il semble que c'est précisément dans le manque de connaissances et d'étude qu'on situe la possession de la philosophie, et que celle-ci cesse là où celles-là commencent. La philosophie est fréquemment tenue pour un savoir formel, vide de contenu, et il s'en faut de beaucoup que l'on discerne que tout ce qui est, aussi selon le contenu, dans quelque connaissance et science que ce soit, une vérité, ne peut mériter ce nom que si cela été engendré par la philosophie, – que les autres sciences, qu'elles s'essaient tant qu'elles veulent à raisonner sans la philosophie, ne peuvent sans celle-ci avoir en elles ce qui est vie, esprit, vérité.

Eu égard à la philosophie proprement dite, nous voyons que, pour le long chemin de la culture, pour le mouvement aussi riche que profond par lequel l'esprit accède au savoir, la révélation immédiate du divin et le bon sens qui n'a appliqué ses efforts et ne s'est formé ni à un autre savoir ni à l'acte de philosopher proprement dit, se considèrent immédiatement comme un équivalent parfait et un succédané aussi bon que, par exemple, | ce succédané vanté du café qu'est la chicorée. Il n'est pas réjouissant de noter que l'ignorance et la grossièreté elle-même, dépourvue de forme comme de goût, qui ne sont pas capables de fixer leur pensée sur une proposition abstraite, et encore moins sur la connexion de plusieurs propositions, assurent être tantôt la liberté

et la tolérance de la pensée, tantôt même de la génialité. Cette dernière, comme elle le fait maintenant dans la philosophie, a sévi, comme c'est bien connu, autrefois, de la même façon, dans la poésie; or, au lieu de poésie, lorsque l'activité productrice propre à cette génialité avait un sens, elle engendra de la prose triviale ou, lorsqu'elle alla au-delà de celle-ci, des propos dérangés. Ainsi, maintenant, une manière naturelle de philosopher, qui s'estime trop bonne pour le concept et, en raison du manque de celui-ci, se prend pour une pensée intuitive et poétique, met sur le marché des combinaisons arbitraires d'une imagination que la pensée ne fait que désorganiser, – des produits qui ne sont ni viande ni poisson, ni poésie ni philosophie.

Face à cela, en s'écoulant dans le lit plus paisible du bon sens, la manière naturelle de philosopher donne, au mieux, une rhétorique faite de vérités triviales. Si on lui oppose leur insignifiance, elle assure, là-contre, que le sens et l'effectuation en plénitude | sont présents dans le cœur de celui qui philosophe ainsi, et doivent nécessairement être aussi présents de la sorte chez d'autres, tandis qu'elle s'imagine en somme, en invoquant l'innocence du cœur et la pureté du for intérieur[1] ainsi que ce qui est du même genre, avoir dit des choses ultimes à l'encontre desquelles ni une objection ne serait de mise ni quelque chose d'autre encore ne pourrait être réclamé. Mais ce qui importait, c'était que ce qu'il y avait de meilleur ne restât point, retiré, dans l'intérieur, mais fût extrait de cette fosse pour être amené au jour. Produire des vérités ultimes de cette sorte, c'était là une peine qu'on pouvait s'épargner depuis longtemps, car on peut les trouver depuis longtemps, par exemple, dans le catéchisme, dans les proverbes populaires, etc. – Il n'est pas difficile de saisir de telles vérités en ce qu'elles ont d'indéterminé ou qui les fait aller de travers, de montrer, souvent, à la conscience de ces vérités, la présence, dans elle-même, de la vérité directement opposée. Cette conscience, en s'efforçant de se sortir de l'embrouillement qui est suscité en elle, tombera dans un nouvel embrouillement et en viendra bien à cet éclat lui faisant déclarer que les choses sont, de manière entendue, *telles* et *telles*, alors que, par contre, ce qu'on a là, ce sont des *sophismes*, – [voilà] un grand mot du sens commun, dirigé contre la

1. « das Gewissen » : la conscience morale, le for intérieur; nous traduisons par cette dernière expression, puisque Hegel distinguera, dans le chapitre VI, la « conscience morale [moralisches Bewusstsein] » et le « for intérieur [Gewissen] ». – Cf. ci-dessous, note 2, p. 386.

raison cultivée, de même que l'ignorance de la philosophie a retenu, pour celle-ci, une fois pour toutes, le terme de *rêveries*. – En tant que ce sens commun | invoque le sentiment, son oracle intestin, il en a fini face à quiconque n'est pas d'accord; il lui faut déclarer qu'il n'a rien de plus à dire à celui qui ne trouve pas et ne sent pas en lui-même la même chose; – en d'autres termes, il foule aux pieds la racine de l'humanité. Car la nature de celle-ci consiste à faire pression en direction de l'accord avec d'autres, et son existence ne se rencontre que dans l'avoir-en-commun réalisé des consciences[1]. L'inhumain, le bestial, consiste à en rester au sentiment et à ne pouvoir se communiquer que par celui-ci.

Si l'on s'enquérait d'une voie royale vers la science, on n'en pourrait indiquer aucune de plus commode que celle consistant à s'abandonner au bon sens et, pour progresser, au surplus, aussi avec le temps et avec la philosophie, à lire des recensions d'écrits philosophiques, éventuellement même leurs préfaces et premiers paragraphes; car ces préfaces et premiers paragraphes donnent les principes généraux dont tout dépend, tandis que celles-là [les recensions], en plus de la notice historique, donnent encore l'appréciation portée, qui va même, parce qu'elle est appréciation, au-delà de ce qui est apprécié. Cette voie commune se parcourt en robe de chambre, mais c'est dans l'habit | du grand prêtre que s'avance le sentiment élevé de l'éternel, du sacré, de l'infini – le long d'un chemin qui est, bien plutôt, déjà lui-même l'être immédiat dans le centre, la génialité d'idées originelles profondes et d'éclairs de pensée élevés. De même, pourtant, qu'une telle profondeur ne révèle pas encore la source de l'essence, de même ces fusées ne sont pas encore l'Empyrée. On ne peut acquérir des pensées vraies et un discernement scientifique que dans le travail du concept. Seul le concept peut produire au jour l'universalité du savoir, laquelle n'est ni l'indéterminité et indigence commune du sens commun – mais la connaissance cultivée et complète –, ni l'universalité hors du commun de la disposition rationnelle se corrompant par paresse et présomption de génie – mais la vérité qui s'est développée en sa forme indigène, laquelle vérité est susceptible d'être la propriété de toute raison consciente de soi.

3e En tant que je pose ce qui fait exister la science dans l'automouvement du concept, la considération que les aspects indiqués et encore d'autres aspects extérieurs des représentations de notre temps

1. « in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewusstsein ».

sur la nature et la figure de la vérité s'écartent d'une telle position, et même | y sont totalement opposés, semble ne pas promettre le moindre accueil favorable à une tentative visant à exposer le système de la science dans une détermination comme celle-là. En attendant, je puis me dire que, si, par exemple, on place parfois ce qu'a d'excellent la philosophie de Platon dans les mythes scientifiquement sans valeur qu'on rencontre chez lui, il y a eu aussi des époques, qu'on appelle même des époques de l'exaltation rêveuse débridée[1], où la philosophie aristotélicienne a été estimée pour sa profondeur spéculative et le *Parménide* de Platon, qui est bien le plus grand chef-d'œuvre de l'ancienne *dialectique*, tenu pour le dévoilement vrai et l'*expression positive de la vie divine*, et où, même avec tout le trouble engendré par l'*extase*, cette extase comprise de travers ne devait être, en fait, rien d'autre que *le pur concept*; – [et je puis me dire] que, en outre, ce qu'il y a d'excellent dans la philosophie de notre temps loge sa valeur même dans la scientificité, et, bien que les autres le prennent autrement, ne se fait valoir, en réalité, que grâce à elle. Par là, je puis aussi espérer que cette tentative de revendiquer la science pour le concept et de la présenter dans cet élément sien qu'elle a en propre saura s'ouvrir un accès grâce à la vérité intérieure de la Chose. Il nous faut | être convaincus que le vrai a la nature de se frayer un passage lorsque son temps est venu, et qu'il apparaît seulement lorsque ce temps est venu, raison pour laquelle jamais il n'apparaît trop tôt et ne trouve un public non mûr [pour lui]; être convaincus aussi que l'individu a besoin de cet effet, pour s'y confirmer à lui-même ce qui est encore sa Chose d'individu solitaire, et pour faire l'expérience de la conviction ne relevant encore que de la particularité, comme de quelque chose d'universel. Mais, en l'occurrence, il y a souvent à distinguer le public d'avec ceux qui se conduisent comme ses représentants et porte-parole. Celui-là se comporte, à beaucoup d'égards, autrement que ceux-ci, voire même de façon opposée. Si, de manière bonhomme, il prend plutôt sur lui la faute faisant qu'un écrit philosophique ne lui dit rien, les autres, au contraire, certains de leur compétence, rejettent toute la faute sur l'auteur de cet écrit. L'effet produit est, dans le premier, plus silencieux que l'agir de ces morts en train d'enterrer leurs morts[2]. Si,

1. Il est bien difficile d'exprimer en français autrement que par une périphrase les divers aspects récapitulés dans le mot allemand « Schwärmerei ».

2. Cf. *Evangiles* de Saint Matthieu, VIII, 22, et de Saint Luc, IX, 60.

maintenant, le discernement universel est en général plus cultivé, sa curiosité plus éveillée et son jugement plus rapidement déterminé, de sorte que les pieds de ceux qui vont t'emporter hors de chez toi attendent déjà devant ta porte[1], on a à en distinguer souvent l'effet plus lent qui | corrige l'attention extorquée par les assurances qui en imposent ainsi que le blâme méprisant, lequel effet ne donne à l'une des parties un monde qui soit le sien qu'au bout d'un certain temps, tandis qu'une autre partie, passé ce temps, n'a plus de postérité.

Du reste, dans un temps où l'universalité de l'esprit s'est tellement fortifiée et où la singularité, comme il convient, est devenue d'autant plus indifférente, où aussi la première tient ferme au champ complet qu'elle embrasse et à la richesse qu'elle s'est constituée, et les réclame, la participation qui, en l'œuvre d'ensemble de l'esprit, échoit à l'activité de l'individu, ne peut qu'être infime; c'est pourquoi il faut que celui-ci, ainsi que le comporte déjà la nature de la science, s'oublie d'autant plus et, assurément, devienne et fasse ce qu'il peut, mais il faut aussi peu exiger de lui que lui-même doit peu attendre de lui et exiger pour lui.

1. Cf. *Actes des Apôtres*, V, 9.

I
SCIENCE
de la
PHÉNOMÉNOLOGIE
de
L'ESPRIT

PREMIÈRE PARTIE

SCIENCE de l' EXPÉRIENCE de la CONSCIENCE

[INTRODUCTION]

C'est une représentation naturelle que celle selon laquelle, avant d'accéder, en philosophie, à la Chose elle-même, c'est-à-dire à la connaissance effective de ce qui est en vérité, il serait nécessaire de s'entendre préalablement sur la connaissance, que l'on considère comme l'instrument par lequel on s'emparerait de l'absolu ou comme l'intermédiaire[1] à travers lequel on l'apercevrait[2]. La préoccupation paraît justifiée, pour une part, de ce qu'il pourrait bien y avoir divers modes de la connaissance et, parmi eux, un mode plus apte qu'un autre à faire atteindre ce but final – et donc par [la possibilité d'] un choix faux entre eux –, pour une autre part, aussi, de ce que, en tant que la connaissance est un pouvoir d'une espèce et d'une ampleur déterminées, on aille, sans la détermination plus précise de sa nature et de sa limite, se saisir des nuées de l'erreur au lieu du ciel de la vérité. Cette préoccupation doit bien nécessairement aller jusqu'à se changer en la conviction que toute l'opération par laquelle on entreprend de gagner à la conscience, par la connaissance, ce qui est de l'en-soi, est, en son concept, absurde, et que, entre la connaissance et l'absolu, vient tomber une limite qui les sépare absolument. Car, si la connaissance est l'outil permettant de s'emparer de l'essence absolue, il vient aussitôt à l'esprit que l'application d'un outil à une Chose ne la laisse pas, bien au contraire, | telle qu'elle est pour elle-même, mais engage avec elle un 1a

1. « Mittel » : *milieu, intermédiaire, moyen.*

2. La pensée naturelle, et cependant, pour Hegel, erronée, d'une critique de la connaissance, préalable à l'édification d'une philosophie comme telle d'abord soucieuse de l'être ou de l'absolu, suppose la différence entre cet être ou absolu et la connaissance alors prise comme un moyen qui, séparé de son but, peut lui faire écran ; que ce moyen soit saisi comme un instrument dans la conception activiste – par exemple kantienne – de la connaissance, ou comme un milieu réceptif de celle-ci dans sa conception passiviste propre à la pensée empirico-sensualiste.

processus qui lui donne forme et la modifie. Ou bien, si la connaissance n'est pas un instrument de notre activité, mais, dans une certaine mesure, un milieu passif à travers lequel la lumière de la vérité nous parvient, nous n'atteignons pas non plus cette vérité comme elle est en soi, mais comme elle est par et dans ce milieu. Nous utilisons dans les deux cas un moyen qui produit immédiatement le contraire de son but; ou [encore :] ce qu'il y a d'absurde ici, c'est, bien plutôt, que nous nous servions en général d'un moyen. Il semble, certes, que l'on puisse remédier à cet inconvénient par la connaissance du mode d'action de l'*outil*, car elle rend possible de retrancher dans le résultat la part qui, dans la représentation que nous obtenons de l'absolu grâce à l'outil, revient à cet outil, et, ainsi, d'obtenir le vrai dans sa pureté. Seulement, cette heureuse correction ne ferait, en réalité, que nous ramener là même où nous en étions auparavant. Si, d'une chose façonnée selon une certaine forme, nous ôtons à nouveau ce que l'outil y a fait, cette chose – ici l'absolu – est à nouveau pour nous exactement ce qu'elle était avant qu'on se mît en peine d'un tel travail ainsi superflu. Si l'absolu ne devait guère qu'être rapproché de nous au moyen de l'outil, sans que rien ne soit changé en lui, comme, si l'on veut, l'oiseau se trouve l'être au moyen de la glu, il irait bien, s'il n'était pas et ne voulait pas être, en et pour lui-même, déjà auprès de nous, se moquer de cette ruse; car c'est une ruse que serait dans | ce cas la connaissance, puisque, par l'effort multiforme dont elle se met en peine, elle se donne l'air de faire tout autre chose que de simplement susciter la mise en relation immédiate et, par là, ne réclamant aucune peine. Ou bien, si la mise à l'épreuve de la connaissance que nous nous représentons comme un *milieu* nous apprend à connaître la loi de sa réfraction, il ne sert pareillement à rien de retrancher cette dernière du résultat; car ce n'est pas le brisement du rayon, mais le rayon lui-même par lequel la vérité nous touche, qui est la connaissance, et, celle-ci retranchée, on ne nous aurait désigné que la direction pure ou le lieu vide[1].

1. Si la critique de la connaissance suppose que celle-ci est à critiquer en ce qu'elle sépare de l'être, elle suppose aussi, inversement, qu'elle-même – c'est d'ailleurs là sa raison d'être positive, donc réelle, véritable – peut retrancher, en tant que connaissance, elle, vraie, de la connaissance fausse, ce que celle-ci a de faux et ainsi retrouver l'être lui-même en s'annulant et en annulant, en même temps qu'elle, toute connaissance quelle qu'elle soit, pour laisser place à la simple et immédiate présence à soi de l'être. La critique de la connaissance présuppose donc que l'être reste en quelque sorte lui-même indemne de toute médiation cognitive, et elle se dénonce par là comme la bien futile

En attendant, si la préoccupation liée à la crainte de tomber dans l'erreur fait se méfier de la science, qui se met à l'ouvrage même et connaît effectivement en l'absence de scrupules de ce genre, on ne voit pas pourquoi il ne faudrait pas, à l'inverse, se méfier d'une telle méfiance et être préoccupé par l'idée que cette crainte d'errer est déjà l'erreur même. En réalité, la préoccupation en question présuppose quelque chose et, sans aucun doute, beaucoup de choses comme étant la vérité, et c'est ce sur quoi elle appuie ses scrupules et les conséquences qu'elle en tire, ce qui est soi-même à soumettre à un examen préalable pour voir si c'est la vérité. Elle présuppose, en effet, des *représentations* de la *connaissance* comme d'un *instrument* et d'un *milieu*, également une *différence de nous-mêmes d'avec cette connaissance*, – mais surtout cette idée que l'absolu *se tiendrait d'un côté* et que, *de l'autre côté, la connaissance*, prise pour elle-même et en étant séparée de l'absolu, serait pourtant quelque chose de réel, ou, du même coup, que la connaissance | qui, en tant qu'elle est en dehors de l'absolu, est bien aussi en dehors de la vérité, serait pourtant vraie, supposition par laquelle ce qui s'appelle crainte de l'erreur se fait connaître plutôt comme crainte de la vérité[1].

Cette conséquence se dégage de ce que l'absolu seul est vrai, ou que le vrai seul est absolu. On peut la récuser en exploitant la différence faisant qu'une connaissance qui ne connaît certes pas, comme le veut la science, l'absolu, peut néanmoins être également vraie, et que la connaissance en général, quand bien même elle serait incapable de saisir cet absolu, peut être cependant capable d'une autre vérité. Mais nous finissons par voir que discourir ainsi en allant et venant aboutit à une différence trouble entre un vrai qui est tel absolument et un vrai d'une autre sorte, et que l'absolu, la connaissance, etc., sont des mots qui présupposent une signification qu'il importe d'abord d'atteindre.

« ruse » qui veut faire croire à son pouvoir alors que seul l'être est, et est pour lui-même par lui-même, indifférent à toute la vaine gesticulation d'une connaissance se redoublant elle-même dans la critique d'elle-même. La critique de la connaissance est une entreprise contradictoire en elle-même.

1. La critique de la connaissance utilise un arsenal de notions et considérations naïvement présupposées par elle, sans la moindre critique d'elle-même, comme si elle avait peur de reconnaître, à travers leur vanité mise à nu, la vérité, cette vérité que, non seulement elle ne fait pas avancer, ni comme science positive existante, ni comme science spéculative en train de naître, mais dont elle s'emploie à disqualifier l'idée. Tentative vouée heureusement à l'échec devant l'entrée en scène de la science spéculative.

1b Au lieu de se tourmenter avec ces sortes de représentations et façons de parler inutiles qui se rapportent à la connaissance comme à un outil permettant de s'emparer de l'absolu, ou comme à un milieu à travers lequel nous apercevrions la vérité, etc. – ce sont là des rapports auxquels aboutissent bien toutes ces représentations d'une connaissance qui est séparée de l'absolu, et d'un absolu qui est séparé de la connaissance –, au lieu, [donc,] de se tourmenter avec les échappatoires que l'incapacité de science | puise dans la présupposition de tels rapports pour, tout à la fois, se libérer de la peine requise par la science et se donner l'air d'un effort sérieux et zélé, ainsi qu'avec des réponses à tout cela, on pourrait les rejeter carrément comme des représentations contingentes et arbitraires, et l'usage, qui leur est lié, de mots tels que l'absolu, la connaissance, également l'objectif et le subjectif, ainsi que d'innombrables autres mots dont la signification est présupposée comme bien connue universellement, pourrait même être regardé comme une tromperie. Car le fait d'alléguer, pour une part, que leur signification est bien connue de façon universelle, pour une autre part aussi, que l'on possède soi-même leur concept, paraît plutôt devoir seulement permettre qu'on s'épargne la chose principale, à savoir de fournir ce concept. C'est à plus juste titre, à l'encontre de tout cela, que l'on pourrait s'épargner la peine de prêter quelque attention que ce soit à de telles représentations et manières de parler par lesquelles la science elle-même doit être écartée, car elles constituent seulement une vide apparition du savoir, [apparition] qui disparaît immédiatement devant l'entrée en scène de la science. Mais la science, en ceci qu'elle entre en scène, est elle-même une apparition; son entrée en scène n'est pas encore elle-même, réalisée et déployée dans sa vérité. Il est en l'occurrence indifférent de se représenter qu'*elle* est l'apparition parce qu'elle entre en scène *à côté d'autre chose*, ou de nommer cet autre savoir sans vérité dont il a été question son apparaître. Mais il faut que la science | se libère de cette apparence; et elle ne le peut qu'en se tournant vers celle-ci. Car elle ne peut, quant à un savoir qui n'est pas véritable, ni se contenter de le rejeter comme une vue commune des choses et d'assurer qu'elle est une tout autre connaissance et que ce savoir-là n'est pour elle rien du tout, ni en appeler au pressentiment d'un savoir meilleur au-dedans de lui-même. En *assurant* ce qu'on a dit, elle présenterait son *être* comme sa force; mais le savoir sans vérité en appelle tout aussi bien au fait qu'*il est*, et il *assure* que la science ne lui est rien; mais assurer sec *une* chose vaut exactement autant qu'en assurer sec une autre. Encore moins

peut-elle en appeler au pressentiment meilleur qui serait présent dans la connaissance non véritable et qui, en celle-ci même, ferait indication d'elle-même, la science; car, d'un côté, elle en appellerait aussi bien, derechef, à un être, mais, d'un autre côté, elle en appellerait à elle-même comme au mode selon lequel elle est dans la connaissance non véritable, c'est-à-dire à un mauvais mode de son être et à son apparition bien plutôt qu'à ce qu'elle est en son être en et pour soi. C'est pour cette raison qu'on doit ici entreprendre la présentation du savoir qui apparaît[1].

Or, parce que cette présentation n'a pour ob-jet que le savoir qui apparaît, elle ne paraît pas être elle-même la science libre, se mouvant dans la figure qui lui est propre, mais elle peut, de ce point de vue, être prise comme le chemin de la conscience naturelle qui | exerce sa poussée en direction du savoir vrai, – ou comme le chemin de l'âme qui

1. « Darstellung des erscheinenden Wissens » : présentation du savoir qui apparaît, telle est bien la phénoménologie de l'esprit. Celle-ci expose bien le savoir, *présence* absolue, sans distance, de l'esprit à lui-même, en tant qu'il apparaît en et à lui-même, qu'il se donne en spectacle ou en *représentation* à lui-même en se scindant et en s'opposant à lui-même à l'intérieur de lui-même selon la relation essentielle du sujet et de l'objet. – Hegel vient ainsi de justifier la nécessité scientifique d'une phénoménologie de l'esprit. Le rejet, sans aucune discussion, de l'inconsistance intellectuelle de toute critique de la connaissance, réfutée comme simple fait d'une « vide apparition du savoir » par le fait même de l'apparition victorieuse du savoir concret, riche, plein, de la science spéculative, ne peut en effet suffire, eu égard à ce que celle-ci exige pour sa propre affirmation. La science spéculative ne peut, à ses yeux, s'affirmer vraie du seul fait de son être, ou qu'elle apparaît, et cela même si son contenu est, en son auto-développement nécessaire, le vrai. Pour la science spéculative, l'affirmation qu'elle est du vrai doit elle-même être vraie, ce qui requiert que cette affirmation ne soit pas simplement de fait, qu'elle n'ait pas le simple statut d'être. Or, c'est bien ce statut qu'elle a pour le savoir non spéculatif, qui la trouve autre que lui et qui peut parfaitement ne pas vouloir se sentir concerné par le contenu scientifique, dit vrai, qu'elle comporte. La science spéculative a beau le dire un non-être, elle ne fait cela qu'en s'attribuant un être auquel lui, le savoir non spéculatif, oppose le sien propre. Bien plus : si la science affirme son droit de récuser l'altérité par rapport à elle, donc le même droit, du savoir en question, en considérant que, au fond, elle est déjà en lui comme son germe ou son anticipation, il lui faut cependant avouer que c'est là une considération non prouvée, car ne montrant pas que ledit savoir, en tant que non spéculatif, se développe nécessairement en la science spéculative. Il faut donc, pour que l'affirmation de celle-ci ne soit pas, aussi et déjà à ses propres yeux, pure affirmation de fait ou phénoménale, comme telle contingente et récusable, qu'elle se fasse l'affirmation nécessaire, dans et par le savoir non scientifique, d'elle-même en tant qu'elle apparaît ainsi scientifiquement en lui comme science. La science exige la science de l'apparaître, de l'apparition, du phénomène, de la science, c'est-à-dire une phénoménologie de l'esprit qu'est l'être en sa vérité.

parcourt la série de ses configurations en tant que stations qui lui sont fixées d'avance par sa nature, afin qu'elle se purifie de façon à être esprit, en parvenant, moyennant l'expérience complète d'elle-même, à la connaissance de ce qu'elle est en elle-même.

2a La conscience naturelle se démontrera n'être que concept du savoir ou être savoir non réel. Mais, en tant qu'elle se prend immédiatement, bien plutôt, pour le savoir réel, un tel chemin a pour elle une signification négative, et ce qui est la réalisation du concept vaut, bien plutôt, à ses yeux, comme une perte d'elle-même; car elle perd, sur ce chemin, sa vérité. Il peut, pour cette raison, être regardé comme le chemin du *doute*, ou, plus proprement, comme le chemin du désespoir[1]; en effet, ce qui survient en son cours, ce n'est pas ce que l'on a coutume d'entendre par douter, un acte d'ébranler telle ou telle vérité présumée, auquel fait suite une disparition, à son tour, comme il se doit, du doute, et un retour à la première vérité, en sorte qu'à la fin la Chose est prise comme auparavant. Mais le chemin en question est le discernement conscient de la non-vérité du savoir apparaissant, pour lequel ce qu'il y a de plus réel est ce qui n'est, bien plutôt, en vérité, que le concept non réalisé. C'est pourquoi ce scepticisme en train de s'accomplir n'est pas non plus ce avec quoi le zèle sérieux pour la vérité et la science s'imagine bien s'être préparé | et équipé pour celles-ci, – à savoir : le *propos* de ne pas, dans la science, s'en remettre, sur autorité, aux pensées d'autrui, mais de tout examiner par soi-même et de ne suivre que sa conviction propre, ou, mieux encore : de tout produire soi-même et de ne tenir pour le vrai que ce que l'on fait soi-même. La série de ses configurations, que la conscience parcourt sur ce chemin, est, bien plutôt, l'histoire réalisée en son détail de la *culture* par laquelle la conscience elle-même se forme à la science. Le propos dont il était question représente la culture, sur le mode simple du propos, comme immédiatement réglée et advenue; mais le chemin qu'on vient d'évoquer est, face à cette non-vérité, la réalisation détaillée effective. Suivre sa conviction propre est, assurément, plus que s'en remettre à l'autorité; mais, par le renversement de l'attitude consistant à tenir pour [vrai] quelque chose sur autorité, en l'attitude consistant à le tenir pour [vrai] de par sa conviction propre, le contenu tenu pour [vrai] n'est pas

1. Il n'est guère possible de rendre en français la parenté lexicale des termes allemands « Zweifel » (doute) et « Verzweiflung » (désespoir).

nécessairement changé, ni la vérité venue à la place de l'erreur. Être enfoncé dans le système de l'opinion et du préjugé sur l'autorité d'autrui ou de par sa conviction propre, voilà deux manières d'être qui se différencient l'une de l'autre uniquement par la vanité qui est inhérente à la dernière. Le scepticisme qui se dirige sur tout le champ de la conscience prise en son apparaître rend seul, en revanche, l'esprit apte à examiner ce qui est vérité, en tant qu'il amène à désespérer des représentations, pensées et opinons prétendument naturelles, | qu'il est indifférent de nommer propres ou étrangères, et dont la conscience qui se met *directement* à examiner est encore remplie et affectée, tout en étant par là, en fait, incapable de ce qu'elle veut entreprendre.

L'*intégralité* des formes de la conscience sans réalité se produira de par la nécessité même de la progression et de la connexion. Afin de rendre cela compréhensible, on peut faire observer, d'une façon générale, au préalable, que la présentation de la conscience sans vérité dans sa non-vérité n'est pas un mouvement simplement *négatif*. C'est une telle vision unilatérale que la conscience naturelle a en général de lui; et un savoir qui fait de cette unilatéralité son essence est l'une des figures de la conscience inaccomplie, laquelle figure tombe dans le cours du chemin lui-même et va s'y présenter. Elle est, en effet, le scepticisme, qui, dans le résultat, ne voit jamais que le *pur néant* et fait abstraction de ce que ce néant est, de façon déterminée, le néant *de ce dont il résulte*. Mais c'est seulement en tant qu'il est pris comme le néant de ce dont il provient que le néant est, en fait, le résultat véritable; il est par là lui-même un néant *déterminé* et il a un *contenu*. Le scepticisme, qui finit avec l'abstraction du néant ou de la vacuité, ne peut pas, à partir de celle-ci, progresser plus loin, mais il lui faut attendre de voir si quelque chose, et quoi, s'offre éventuellement à lui comme du nouveau, pour le précipiter dans le même abîme vide. | En tant que, par contre, le résultat est appréhendé tel qu'il est en vérité, comme négation *déterminée*, alors a surgi par là immédiatement une forme nouvelle, et, dans la négation, s'est opéré le passage moyennant lequel la progression se produit d'elle-même à travers la série complète des figures.

Mais le *terme visé* est fixé au savoir tout aussi nécessairement que la série de la progression; il est là où il n'a plus besoin d'aller au-delà de lui-même, où il se trouve lui-même et où le concept correspond à l'ob-jet, l'ob-jet au concept. C'est pourquoi la progression en direction de ce terme visé est, elle aussi, irrésistible, et l'on ne peut trouver de satisfaction à aucune station antérieure. Ce qui est borné à une vie

naturelle ne peut pas par soi-même aller au-delà de son être-là immédiat; mais il est poussé au-delà de celui-ci par quelque chose d'autre, et ce fait d'être arraché à soi et emporté au-delà est sa mort. Mais la conscience est pour elle-même son *concept*, par là immédiatement l'acte d'aller au-delà de ce qui est borné et, puisque ce qui est ainsi borné lui appartient, au-delà d'elle-même; avec le singulier, est en même temps posé pour elle l'au-delà, ne serait-ce que, comme lorsqu'on intuitionne dans l'espace, *à côté* de ce qui est borné. La conscience endure donc, de son propre fait, cette violence qui consiste, pour elle, à se gâter la satisfaction bornée. Quand le sentiment de cette violence est éprouvé, l'angoisse peut bien reculer devant la vérité et chercher à se conserver ce dont la perte menace. | Mais elle ne peut trouver aucun repos, soit qu'elle veuille demeurer dans une inertie où toute pensée est absente : la pensée trouble l'absence de pensée et son inquiétude dérange l'inertie, – soit qu'elle se fixe comme une sensibilité réceptive[1] qui assure trouver toute chose *bonne* en *son espèce* : assurer cela, c'est endurer tout autant une violence de la part de la raison, laquelle ne trouve pas bon quelque chose précisément pour autant que c'est une *espèce*. Ou [encore :] la crainte de la vérité peut bien se dissimuler à elle-même et [aux] autres derrière l'apparence selon laquelle ce serait précisément le zèle ardent pour la vérité elle-même qui lui rendrait si difficile, voire impossible, de trouver une autre vérité que l'unique vérité de la vanité, à savoir qu'on serait toujours encore plus avisé que toute pensée que l'on a en la tirant de soi-même ou en la recevant d'autrui; cette vanité s'y entend à rendre vaine toute vérité, à en sortir pour faire retour en soi, et elle se repaît de cet entendement propre à elle qui sait toujours dissoudre toutes les pensées et trouver, au lieu de tout contenu, seulement le Moi tout sec : elle est une satisfaction qu'il faut abandonner à elle-même, car elle fuit l'universel et cherche seulement l'être-pour-soi[2].

1. « Empfindsamkeit » : disposition par laquelle le Moi, non pas seulement au niveau (déjà spirituel) du *sentiment* (*Gefühl*), mais à celui (encore naturel) de la *sensation* (*Empfindung*), est ouvert, accordé, réceptif à tout ce qui se présente à lui, de telle sorte qu'il est porté spontanément à juger toute chose bonne en son genre.

2. La conscience ne peut s'arracher au négatif qui meut sa progression en direction du savoir spéculatif absolu. 1) La pensée ne peut se fixer à l'une de ses déterminations ou particularités, car penser c'est universaliser. 2) Elle ne peut pas non plus, inversement, adhérer en dilettante, à chaque fois comme à un pur positif, à toutes les déterminations qui se présentent, car rien de déterminé ne peut être, pour elle qui est l'universel, du positif. 3) Enfin, il ne lui est pas davantage possible, plus radicalement, en se retirant de toute détermination et en rentrant en elle-même comme en son pur Soi seul indéniable, de jouir de sa positivité absolue, car une telle singularisation abstraite de l'universel qu'elle est est bien plutôt l'absolue négativité.

De même que tout cela a été dit de manière préalable et générale au sujet du mode et de la nécessité de la progression, de même peut-il être utile de faire encore quelque observation au sujet de la *méthode de la réalisation développée*. Cette exposition, représentée comme un *comportement* de la *science* à l'égard du savoir qui *apparaît*, et comme *exploration* | et *examen de la réalité de la connaissance*, semble ne pas pouvoir avoir lieu sans une quelconque présupposition que l'on place au fondement comme une *mesure de référence*. Car l'examen consiste dans l'application d'une mesure de référence qui a été adoptée, et c'est dans l'égalité ou inégalité, qui se dégage alors, de la chose examinée avec cette mesure de référence, que consiste le facteur décidant si cette chose est juste ou non; et la mesure de référence en général, et aussi bien la science, au cas où elle serait la mesure de référence, sont prises alors comme l'*essence* ou comme l'*en-soi*. Mais ici, où la science ne fait encore qu'entrer en scène, ni elle-même ni quoi que ce soit ne s'est justifié comme l'essence ou comme l'en-soi; et, sans quelque chose de tel, aucun examen ne semble pouvoir avoir lieu. **2bα**

Cette contradiction et sa mise à l'écart vont se dégager de façon plus déterminée si l'on rappelle tout d'abord les déterminations abstraites du savoir et de la vérité, telles qu'elles se rencontrent en la conscience. Celle-ci, en effet, *distingue* d'elle-même quelque chose à quoi, en même temps, elle se *rapporte*; ou encore, comme on l'exprime : il y a quelque chose *pour elle*; et le côté déterminé de cette *mise en rapport* ou de l'*être* de quelque chose *pour une conscience* est le *savoir*. Mais, de cet être-pour-un-autre, nous distinguons l'*être-en-soi*; ce qui est rapporté au savoir est aussi bien distingué de lui et posé comme *étant* aussi hors de ce rapport; le côté de cet en-soi s'appelle *vérité*. Quant à ce qu'il en est proprement de ces | déterminations, cela ne nous concerne ici en rien davantage; car, en tant que le savoir qui apparaît est notre ob-jet, ses déterminations sont aussi accueillies avant tout comme elles s'offrent immédiatement; et c'est bien comme elles ont été saisies qu'elles s'offrent.

Si, maintenant, nous recherchons la vérité du savoir, il semble que nous recherchions ce qu'il est *en soi*. Mais, dans cette recherche, il est

notre ob-jet, il est *pour nous*; et l'*en-soi* de ce savoir, qui se dégagerait, serait de la sorte bien plutôt son être *pour nous*; ce que nous affirmerions comme son essence serait, bien plutôt, non pas sa vérité, mais seulement notre savoir de lui. L'essence ou la mesure de référence tomberait en nous, et ce qui devrait être comparé avec elle et sur quoi on devrait décider au moyen de cette comparaison n'aurait pas nécessairement à la reconnaître.

2bβ Mais la nature de l'ob-jet que nous explorons fait échapper à cette séparation ou à cette apparence de séparation et présupposition. La conscience donne à même elle-même sa mesure de référence, et l'examen va être, de ce fait, une comparaison d'elle-même avec elle-même; car la distinction qui vient d'être faite tombe en elle. Il y a en elle quelque un *pour un* autre, ou encore, en gros, elle a, en elle, la déterminité du moment du savoir; en même temps, cet autre ne lui est pas seulement *pour elle*, mais aussi en dehors de cette relation ou *en soi*; | [c'est là] le moment de la vérité. Ainsi, en ce que la conscience déclare être, à l'intérieur d'elle-même, l'*en-soi* ou le *vrai*, nous avons la mesure de référence qu'elle-même institue afin d'y mesurer son savoir. Si nous nommons le *savoir* le *concept* tandis que nous nommons l'essence ou le *vrai* l'étant ou l'*ob-jet*, l'examen consiste à regarder pour voir si le concept correspond à l'ob-jet. Mais, si nous nommons *l'essence* ou l'en-soi *de l'ob-jet le concept*, et entendons, au contraire, par l'*ob-jet*, lui-même en tant qu'*ob-jet*, c'est-à-dire tel qu'il est *pour un autre*, l'examen consiste en ce que nous regardons pour voir si l'ob-jet correspond à son concept. On voit bien que les deux sont la même chose; mais l'essentiel est de tenir ferme, pour la recherche en sa totalité, que ces deux moments: *concept* et *ob-jet*, *être-pour-un-autre* et *être-en-soi-même*, tombent eux-mêmes dans le savoir que nous explorons, et que, par là, nous n'avons pas besoin d'apporter avec nous des mesures de référence et d'appliquer les idées qui *nous* viennent et *nos* pensées lors de la recherche; pour autant que nous laissons de côté celles-ci, nous parvenons à considérer la Chose comme elle est *en* et *pour elle*-même.

Cependant, il n'y a pas seulement que, suivant le côté consistant en ce que le concept et l'ob-jet, la mesure de référence et ce qui est à examiner, sont présents dans la conscience elle-même, un ajout de notre part est superflu, mais nous sommes dispensés aussi de la peine de comparer les deux [termes] et de l'*examen* proprement dit, de telle sorte que, en tant que la | conscience s'examine elle-même, il nous reste, aussi de ce côté, qu'à simplement regarder pour voir. Car la conscience est, d'un côté, conscience de l'ob-jet, de l'autre côté, conscience d'elle-même; conscience de ce qui est pour elle le vrai, et conscience du savoir qu'elle en a. En tant que les deux [termes] sont *pour elle*, elle est elle-même leur comparaison; c'est *pour elle* que vient au jour si son savoir de l'ob-jet correspond ou non à celui-ci. L'ob-jet semble, certes, n'être pour elle que tel qu'elle le sait; elle semble ne pas pouvoir, en quelque sorte, venir le surprendre par derrière, tel qu'il est, *non pas pour elle*, mais tel qu'il est *en soi*, – et donc ne pas pouvoir non plus examiner, à même lui, son savoir. Mais, précisément en ce qu'elle a savoir en général d'un ob-jet, est déjà présente cette différence, que, pour *elle*, quelque chose est l'*en-soi*, tandis qu'un autre moment est le savoir ou l'être de l'ob-jet *pour* la conscience. C'est sur cette distinction, qui est [déjà] présente, que repose l'examen. Si, dans cette comparaison, les deux [termes] ne se correspondent pas, la conscience semble devoir nécessairement changer son savoir pour le rendre conforme à l'ob-jet; mais, dans le changement du savoir, change, en fait, pour elle, aussi l'ob-jet lui-même, car le savoir présent était essentiellement un savoir de l'ob-jet; avec le savoir, l'ob-jet lui aussi devient un autre, car il appartenait essentiellement à ce savoir. La conscience éprouve, du coup, que ce qui, | pour elle, précédemment, était l'*en-soi*, n'est pas en soi, ou qu'il n'était en soi que *pour elle*. En tant qu'ainsi, à même son ob-jet, elle trouve que son savoir ne correspond pas à celui-ci, un tel ob-jet ne se maintient pas non plus lui-même; ou [encore :] la mesure de référence de l'examen change lorsque ce dont elle devait être la mesure ne résiste pas à l'examen; et l'examen n'est pas seulement un examen du savoir, mais aussi de la mesure de référence qu'il comporte.

Ce mouvement *dialectique* que la conscience pratique à même elle-même, aussi bien à même son savoir qu'à même son ob-jet, *dans la mesure où, pour elle, le nouvel ob-jet vrai* en *surgit*, est proprement ce que l'on nomme *expérience*[1]. Il y a, sous ce rapport, à faire ressortir encore de façon plus précise, à même le parcours qui vient d'être mentionné, un moment grâce auquel une lumière nouvelle se répandra sur le côté scientifique de l'exposé qui va suivre. La conscience sait *quelque chose*, cet ob-jet est l'essence ou l'*en-soi*; mais c'est aussi pour la conscience qu'il est l'*en-soi*; par là s'introduit l'ambiguïté de ce vrai.

1. « *Erfahrung* ».

Nous voyons que la conscience a maintenant deux ob-jets, l'un le premier *en-soi*, le second *l'être-pour-elle de cet en-soi*. Le dernier paraît tout d'abord n'être que la réflexion de la conscience dans elle-même, une représentation, non pas d'un ob-jet, mais seulement de son savoir du premier ob-jet. Toutefois, en la circonstance, ainsi qu'on l'a montré il y a un instant, le premier ob-jet change à ses yeux, | il cesse d'être l'en-soi et devient pour elle un ob-jet qui n'est l'*en-soi* que *pour elle*; mais, du coup, alors, ce que voici : *l'être-pour-elle de cet en-soi*, est le vrai, ce qui signifie bien: ceci est l'*essence* ou [, pour la conscience,] son *ob-jet*. Ce nouvel ob-jet contient le caractère de néant du premier, il est l'expérience faite sur celui-ci[1].

2bγ En cette présentation du cours de l'expérience, il y a un moment à travers lequel elle ne semble pas s'accorder avec ce que l'on a coutume d'entendre par expérience. En effet, le passage du premier ob-jet et du savoir de celui-ci à l'autre ob-jet, *en lequel* on dit que l'expérience a été faite, a été indiqué comme étant tel que le savoir du premier ob-jet ou le *pour*-la-conscience du premier en-soi deviendrait le deuxième ob-jet lui-même. Par contre, il semble d'ordinaire que nous fassions l'expérience de la non-vérité de notre premier concept *en un autre* ob-jet, que nous venons à trouver de manière contingente et à l'extérieur, de telle sorte que ne tomberait guère en nous que le pur acte d'*appréhender* ce qui est en et pour soi. Mais, dans la manière de voir dont il était question, le nouvel ob-jet se montre comme devenu moyennant une *conversion de la conscience* elle-même. Une telle considération de la Chose est notre ajout, moyennant lequel la série des expériences de la conscience s'élève à la scientificité de son cours, et un ajout qui n'est pas pour la conscience que nous considérons. Mais c'est là, | en fait, aussi la même circonstance que celle dont il était déjà question plus haut eu égard au rapport de cette présentation avec le scepticisme, à savoir lorsqu'il était dit que le résultat à chaque fois atteint, qui se dégage à même un savoir non véritable, ne pouvait se résumer en un néant vide, mais devait nécessairement être appréhendé comme le néant *de ce dont* il est le *résultat*; [c'est là] un résultat qui contient ce que le savoir précédent a, en lui, de vrai. Cela se présente ici de la façon suivante : en tant que ce qui apparaissait tout d'abord comme l'ob-jet s'écroule pour la conscience en un savoir qu'elle a de lui, et que l'*en-soi devient* un *être-pour-la-conscience de l'en-soi*, c'est là le nouvel ob-jet, avec lequel entre en scène aussi une nouvelle figure de la conscience, pour laquelle quelque chose d'autre que pour la figure précédente est l'essence. C'est cette circonstance qui fait que la suite tout entière des figures de la conscience est conduite suivant une nécessité qui est la sienne. Seule cette nécessité même, ou la *naissance* du nouvel ob-jet qui s'offre à la conscience sans qu'elle sache comment cela lui arrive, est ce qui se déroule pour nous en quelque sorte dans son dos. Par là, entre dans son mouvement un moment de l'*être-en-soi* ou *pour-nous*, lequel ne se présente pas pour la conscience qui est comprise dans l'expérience elle-même; mais le *contenu* de ce que nous voyons naître est *pour elle*, et nous ne faisons qu'en comprendre le côté formel ou le pur fait, pour lui, de naître; *pour elle*, | ce qui, ainsi, est né, est seulement comme ob-jet, – *pour nous*, en même temps comme mouvement et devenir[1].

1. Dans chaque figure de son développement, la conscience se vit comme le savoir – c'est là un mouvement, une différenciation – subjectif d'un être – c'est ce qui est identique à soi – objectif. L'identité à soi de l'objet est cependant toujours en même temps déterminée ou différenciée : l'objet est tel ou tel type d'objet. Le savoir de l'objet ne se sait alors objectif que si la différenciation subjective qui le constitue comme savoir se vit elle-même comme identifiée à elle-même dans la saisie de l'identité déterminée ou différenciée de l'objet. En tant que cette différenciation subjective de l'identité objective n'arrive pas à s'identifier, et à vérifier ainsi dans l'expérience qu'elle fait de l'objet l'identité essentielle visée dans celui-ci, elle le rabaisse à une idée purement subjective ou à une illusion et voit dès lors dans ce qu'elle prenait pour l'objet en soi un simple en-soi *pour elle*. Une telle expérience négative du premier objet est donc celle de l'objet ou de l'être véritable comme *négation* de l'identité seulement illusoire de celui-là, ou de la différence non surmontée en lui de son identité à soi ou de son sens d'être et de sa différence d'avec soi comme être déterminé ou réel. C'est là *ipso facto* la *position* par la conscience d'une nouvelle identité objective qui a pour élément, non plus la diversité d'abord purement sensible ou perceptive de l'unité et de la diversité, mais leur identification possible en tant qu'intelligible ou faisant en leur sens s'engendrer réciproquement l'identité et la différence, comme identité se différenciant et différence s'identifiant. Ce nouvel objet est d'abord la force, identité de cette expansion et de cette contraction, et ce nouvel objet commande un nouveau type de savoir, qui est d'abord l'entendement. Le nouvel objet est ainsi l'objectivation positive de l'effectuation négative du premier objet ou de l'expérience désespérante faite sur lui. Le passage d'un type d'objet à un autre s'opère donc dans un processus continu, s'identifiant à soi, et par là nécessaire, apte à être exprimé scientifiquement.

1. La conscience, étant comme telle l'opposition d'un sujet et d'un objet, n'est pas consciente de l'objet comme de soi, mais bien plutôt de soi comme d'un objet. C'est pourquoi le nouvel objet nécessairement né de l'expérience subjective de l'ancien objet lui apparaît comme surgissant en vertu d'une nécessité extérieure, d'un destin où elle ne

Du fait de cette nécessité, ce chemin menant à la science est lui-même déjà de la *science*, et, suivant son contenu, par conséquent, science de l'*expérience de la conscience*.

2c L'expérience que la conscience fait à son propre sujet, ne peut, selon le concept d'elle-même, comprendre en elle rien de moins que le système total de cette conscience ou le royaume total de la vérité de l'esprit, de telle sorte que les moments de cette vérité se présentent dans cette déterminité spécifique qui consiste, pour eux, à ne pas être des moments abstraits, purs, mais à être tels qu'ils sont pour la conscience ou tels que les rend celle-ci même entrant en scène en se rapportant à eux, – ce qui fait des moments du tout des *figures de la conscience*. En sa poussée continue en direction de son existence vraie, la conscience va atteindre un point où elle se défait de l'apparence en laquelle elle est prise, d'être en proie à quelque chose d'étranger, qui n'est que pour elle et comme quelque chose d'autre, ou encore à un point où l'apparition devient égale à l'essence, et où, de ce fait, la présentation d'une telle conscience coïncide avec ce point qui est précisément celui de la science proprement dite de l'esprit; et finalement, en saisissant elle-même cette essence qui est la sienne, la conscience va désigner la nature du savoir absolu lui-même.

reconnaît pas son propre mouvement, comme le fait le sujet philosophant sur elle et composant la *Phénoménologie de l'esprit*. Le savoir non spéculatif objet de celle-ci, et le savoir spéculatif qui est son sujet, ont donc le même contenu, mais – suivant, d'ailleurs, un grand thème, ici originalement élaboré, de tout l'idéalisme allemand – un contenu, pour le premier, simplement donné, trouvé, éprouvé, et, pour le second, aussi engendré, compris, prouvé.

I

LA CERTITUDE SENSIBLE

OU : LE CECI ET LA VISÉE COMME TELLE MIENNE[1]

Le savoir qui est en premier lieu ou immédiatement notre ob-jet ne peut être aucun autre que celui qui est lui-même savoir immédiat, *savoir* de l'*immédiat* ou de l'*étant*. Nous avons à nous comporter sur le même mode de l'*immédiateté* et de l'*accueil*, donc sans rien changer en lui tel qu'il s'offre, et en tenant à l'écart du [fait d']appréhender l'[acte de] concevoir.

Le contenu concret de la *certitude sensible*[2] la fait apparaître immédiatement comme la connaissance *la plus riche*, voire comme une connaissance d'une richesse infinie, telle que – aussi bien en allant, dans 1

1. « das Meinen » : le fait d'avoir une opinion ou un avis, de viser, d'avoir en vue, de vouloir dire quelque chose (cf. ci-dessus, note 1, p. 105), la visée en tant que purement subjective, en tant que mienne (*mein* : mon, mien), la visée comme telle mienne. Qu'on nous permette cette expression !

2. « sinnliche Gewissheit ». La certitude sensible est le premier moment de la conscience, relation sujet-objet en laquelle s'est différenciée, scindée, mise à distance de soi en s'apparaissant à elle-même, l'âme, présence à soi immédiate, anté-représentative, de l'esprit. Elle doit donc être distinguée de la *sensation* (*Empfindung*), moment de cette âme que l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* traitera dans l'Anthropologie, alors que la conscience sera l'objet de la Phénoménologie. L'âme *vit* la nature, dont elle est la première intériorisation spirituelle, dans la sensation; la conscience *sait* (*wissen*: savoir) la nature, dont elle extériorise, ob-jective l'intériorisation vécue, d'abord dans la certitude (*Gewissheit*) sensible. Si la sensation est symbiose, sympathie vécue de ce qui n'est pas encore un sujet proprement dit avec ce qui n'est pas encore un objet (la psychologie contemporaine du sentir n'a rien inventé !), la certitude sensible est celle du milieu naturel ambiant comme d'un monde objectif, qui se présente à elle comme vérité.

l'espace et le temps comme dans ce en quoi elle se répand, [à chaque fois] *au-delà* d'elle, qu'en nous donnant un fragment de cette plénitude et en allant, par subdivision, *au-dedans* dudit fragment – nous ne saurions lui trouver de limite. Elle apparaît en outre comme la connaissance *la plus vraie*; en effet, elle n'a encore rien laissé échapper de l'ob-jet, mais elle l'a devant elle en toute la complétude qu'il comporte. Cependant, cette *certitude* se révèle, en fait, elle-même comme | la *vérité* la plus abstraite et la plus pauvre. De ce qu'elle sait, elle ne dit que ceci: c'*est*; et sa vérité contient seulement l'*être* de la chose [en question]; de son côté, la conscience est, dans cette certitude, seulement en tant que pur *Moi*; ou [encore:] *moi*, je suis, dans une telle certitude, seulement en tant que pur *celui-ci*, et l'ob-jet est, de même, seulement en tant que pur *ceci*. Moi, *celui-ci*, je ne suis pas *certain* de *cette* Chose-*ci* parce que, en la circonstance, *moi*, en tant que conscience, je me développerais et je mobiliserais de façon multiforme la pensée. Ni non plus parce que la *Chose* dont je suis certain serait, d'après une foule de modalités constitutives d'elle-même différentes, une riche relation [avec elle-même] en elle-même, ou une mise en rapport multiple avec d'autres. Ces deux caractères ne concernent en rien la vérité de la certitude sensible; ni le Moi ni la Chose n'ont dans celle-ci la signification d'une médiation multiforme. Moi, je n'ai pas la signification d'une représentation ou pensée faite d'une multiplicité variée, et la Chose n'a pas non plus la signification d'une multiplicité variée de modalités constitutives d'elle-même, mais [cette] Chose *est*, et elle *est* seulement parce qu'elle *est*; elle *est*, voilà l'essentiel pour le savoir sensible, et c'est en ce pur *être* ou en cette immédiateté simple que consiste sa *vérité*. De même, la certitude est, en tant que *relation*, une relation pure *immédiate*: la conscience est [un] *Moi*, rien de plus, un pur *celui-ci*; l'[individu] *singulier* sait un pur ceci, ou l'[être] *singulier*.

Mais à même l'*être pur*, qui constitue l'essence de cette certitude et qu'elle énonce comme sa vérité, | vient jouer en s'y apposant[1], si l'on prend soin de regarder, encore bien autre chose. Une certitude sensible effective n'est pas seulement cette pure immédiateté, mais quelque chose qui vient jouer à même elle en *exemple*[2] d'elle-même. Parmi les

1. « spielt [vient jouer]... beiher [en s'y apposant] » : le caractère laborieux de cette traduction ne nous échappe pas.

2. « ein *Beispiel* » : l'exemple est bien ce qui joue [*spielt*] à même [*bei*] un sens, une essence, comme illustration contingente du sens essentiel.

innombrables différences qui se présentent en l'affaire, nous trouvons dans tous les cas la diversité principale tenant à ce que, dans cette certitude sensible, se détachent aussitôt de l'être par les deux *celui-ci ou ceci* déjà désignés, un *celui-ci* en tant que *Moi* et un *ceci* en tant qu'*ob-jet*. Si nous réfléchissons, *nous*, sur cette différence, il se révèle que ni l'un ni l'autre ne sont seulement *immédiats* dans la certitude sensible, mais qu'ils y sont en même temps *médiatisés*: moi, j'ai la certitude *par l'intermédiaire* d'un autre [facteur], à savoir la Chose, et celle-ci est de même dans la certitude *par l'intermédiaire* d'un autre [facteur], à savoir le Moi que je suis.

Cette différence de l'essence et de l'exemple, de l'immédiateté et de la médiation, ce n'est pas seulement nous qui la faisons, mais nous la trouvons à même la certitude sensible elle-même; et c'est dans la forme suivant laquelle elle s'y trouve, non pas telle que nous la déterminions à l'instant, qu'elle est à accueillir. Dans cette forme, l'un des termes de la différence est posé comme l'étant immédiatement tel en sa simplicité ou comme l'essence, [c'est là] l'*ob-jet*; tandis que l'autre terme est posé comme ce qui est inessentiel et médiatisé, tel qu'il ne s'y trouve pas en soi, mais moyennant un autre, [c'est là le] Moi, *un savoir* qui ne sait l'ob-jet que parce que *celui-ci* est, et qui peut être ou bien encore ne pas être. Mais l'ob-jet, lui, *est*, il est le vrai et l'essence; il *est*, indifférent au fait d'être su ou non; il demeure même s'il n'est pas su; tandis que le savoir | n'est pas si l'ob-jet n'est pas.

Il faut donc considérer l'ob-jet en se demandant s'il est, en fait, dans **2**
la certitude sensible elle-même, en tant que cette essence pour laquelle elle le donne, – si ce concept qui est le sien, d'être l'essence, correspond à lui tel qu'il est présent en elle. A cette fin, nous n'avons pas à réfléchir et méditer sur lui quant à ce qu'il pourrait bien être en vérité, mais seulement à le considérer tel que la certitude sensible l'a en elle.

C'est donc à *elle-même* qu'il faut poser la question: « *Qu'est le* **2a**
ceci? ». Si nous le prenons dans la double figure de son être, comme le *maintenant* et comme l'*ici*, la dialectique[1] qu'il comporte recevra une forme aussi intelligible que lui-même l'est. A la question: « *Qu'est le maintenant?* », nous répondons ainsi par exemple: « *Le maintenant est la nuit* ». Pour mettre à l'épreuve la vérité de cette certitude sensible,

1. *La* dialectique est, comme processus, l'actualisation *du* dialectique, c'est-à-dire du caractère, aspect ou moment faisant que tout ce qui a sens ou être se renverse ou est renversé en son Autre, se nie ou est nié, bref: est négation de soi.

une expérience simple suffit. Nous notons par écrit cette vérité; une vérité ne peut perdre à être notée par écrit; pas davantage du fait que nous la conservons. Si *maintenant, ce midi*, nous regardons à nouveau la vérité notée par écrit, nous devrons nécessairement dire qu'elle s'est éventée.

2aα Le maintenant qui est nuit est *conservé*, c'est-à-dire qu'il est traité comme ce pour quoi il est donné, comme un *étant*; mais il se démontre être bien plutôt un non-étant. Le *maintenant* | lui-même se conserve bien, mais comme un maintenant tel qu'il n'est pas la nuit; de même il se conserve, face au jour qu'il est maintenant, comme un maintenant tel qu'il n'est pas non plus le jour, ou comme un *négatif* en général. Par conséquent, ce maintenant qui se conserve n'est pas un maintenant immédiat, mais un maintenant médiatisé, car il est déterminé comme un maintenant qui demeure et qui se conserve, *du fait* que quelque chose d'autre, à savoir le jour et la nuit, *n'est pas*. Cela étant, il est bien encore aussi simple qu'auparavant, un *maintenant*, et, dans cette simplicité, il est indifférent à l'égard de ce qui vient encore jouer à même lui; le jour et la nuit ne peuvent constituer son être, mais il est aussi bien le jour et la nuit; il n'est pas du tout affecté par cet être-autre qui est le sien. Un tel être simple, qui est du fait de la négation, qui n'est ni ceci ni cela, qui est un *non-ceci*, et qui est de même indifférent au fait d'être aussi ceci tout comme cela, nous l'appelons un *universel*; l'universel est donc, en fait, ce qu'il y a de vrai dans la certitude sensible.

Nous *énonçons* aussi le sensible comme un universel; ce que nous disons est: *ceci*, ce qui signifie le *ceci universel*, ou: *c'est*, ce qui signifie l'*être en général*. En l'occurrence, nous ne nous *représentons* certes pas le ceci universel ou l'être en général, mais nous *énonçons* l'universel, ou [encore :] nous ne parlons absolument pas comme nous en avons la *visée* dans cette certitude sensible. Mais le langage est, comme nous le voyons, le plus vrai [des deux moments]; en lui, nous réfutons nous-mêmes immédiatement notre *visée*, et, puisque l'universel est ce qu'il y a de vrai dans la certitude sensible, et que le | langage exprime seulement ce vrai, il n'est absolument pas possible que nous puissions jamais dire un être sensible que nous *visons*.

Ce sera le même cas avec l'autre forme du ceci, avec l'*ici*. L'*ici* est, par exemple, l'*arbre*. Je me retourne, et voilà que cette vérité est disparue et s'est renversée en la vérité opposée : l'*ici n'est pas un arbre*, mais bien plutôt *une maison*. L'*ici* lui-même ne disparaît pas, mais *il est* subsistant dans la disparition de la maison, de l'arbre, etc., et il [lui] est indifférent d'être une maison, un arbre. Le *ceci* se montre donc à nouveau comme une *simplicité médiatisée* ou comme une *universalité*.

A cette certitude sensible, en tant qu'elle démontre, en elle-même, l'universel comme la vérité de son ob-jet, il [ne] reste donc, comme son essence, [que] l'*être pur*; cet être pur, toutefois, n'est pas en tant qu'un immédiat, mais [en tant que] quelque chose à quoi la négation et médiation est essentielle, ce qui fait qu'il n'est pas en tant que ce que nous *visons* par l'*être*, mais l'*être* avec cette *détermination* qu'il est l'abstraction ou l'universel purement tel; et *notre visée*, pour laquelle ce qu'il y a de vrai dans la certitude sensible n'est pas l'universel, est seule à encore subsister face à ce maintenant ou à cet ici vide ou indifférent.

Si nous comparons le rapport au sein duquel sont d'abord entrés en scène le *savoir* et *l'ob-jet* avec leur rapport tel qu'ils viennent s'y fixer à travers ce | résultat, [on voit qu']il s'est inversé. L'ob-jet qui était censé être l'essentiel est désormais ce qu'il y a d'inessentiel dans la certitude sensible, car l'universel qu'il est devenu n'est plus quelque chose de tel qu'il était censé être, [à savoir] essentiel, pour elle, mais cette certitude sensible a maintenant sa présence dans l'opposé, c'est-à-dire dans le savoir, qui était auparavant l'inessentiel. Sa vérité, elle l'a dans l'ob-jet en tant que *mon* ob-jet, ou dans la *visée comme telle mienne*; l'ob-jet est parce que, *moi*, j'ai savoir de lui. La certitude sensible est donc, à la vérité, expulsée de l'ob-jet, toutefois, pour autant, elle n'est pas encore supprimée, mais elle est seulement refoulée dans le Moi; il s'agit de voir ce que l'expérience nous montre au sujet de cette réalité qui est la sienne.

La force de sa vérité réside ainsi désormais dans le *Moi*, dans 2aβ l'immédiateté de mon *voir*, de mon *entendre*, etc.; la disparition du maintenant et de l'ici singuliers que nous visons est écartée pour autant que, *moi*, je les fixe. *Le maintenant est jour* parce que je le vois; *l'ici est un arbre* pour cette même raison. Mais la certitude sensible fait l'épreuve, en elle, de la même dialectique dans ce rapport que dans le rapport précédent. *Moi, celui-ci*[1], je vois l'arbre et *j'affirme l'arbre comme l'ici*; mais un *autre Moi* voit la maison et affirme que l'ici n'est pas un arbre, mais, bien plutôt, une maison. Ces deux vérités ont la même accréditation, à savoir l'immédiateté du voir et le fait qu'elles sont

1. « *Dieses* » (H) doit être corrigé en « *Dieser* » (cf. S1).

sûres et assurées | toutes deux quant à leur savoir; mais l'une disparaît dans l'autre.

Ce qui, en elles, ne disparaît pas, c'est le *Moi* en tant que Moi *universel* dont le voir n'est ni un voir de l'arbre ni un voir de cette maison, mais un voir simple, qui, médiatisé par la négation de cette maison, etc., est en cela aussi bien simple et indifférent à l'égard de ce qui vient encore s'y jouer, à l'égard de la maison, de l'arbre. Le Moi est seulement de l'universel, tout comme le *maintenant*, l'*ici* ou le *ceci* en général; je vise bien un *Moi singulier*, mais, aussi peu qu'il est en mon pouvoir de dire ce que je vise quand il est question du maintenant, de l'ici, aussi peu le puis-je quand il est question du Moi. En disant *cet ici, ce maintenant* ou quelque chose de *singulier*, je dis *tous les ceci, tous les ici, tous les maintenant, tous les singuliers*; de même, en disant *Moi, ce* Moi *singulier que voici*, je dis de façon générale *tous les Moi*; chacun d'eux est ce que je dis: *Moi, ce Moi-ci, qui est singulier.* Si l'on vient à imposer à la science, comme sa pierre de touche, une pierre de touche dont elle ne pourrait absolument pas soutenir l'épreuve, l'exigence de déduire, de construire, de trouver *a priori* ou comme on voudra l'exprimer, ce qu'on désigne en tant que *cette chose-ci* ou que *cet homme-ci*, alors il est juste que l'exigence [en question] *dise* quelle est *cette* chose-*ci* ou quel est *ce* Moi-*ci* qu'elle vise [par-là]; mais dire cela, c'est impossible.

2b La certitude sensible fait donc l'expérience de ce que son essence n'est ni dans l'ob-jet ni dans le Moi, et que l'immédiateté n'est ni une immédiateté de l'un ni une immédiateté de l'autre, car, en tous deux, ce que je vise est, bien plutôt, quelque chose d'inessentiel, | et l'ob-jet ainsi que le Moi sont des universels dans lesquels le maintenant et l'ici, tout comme le Moi que je vise, ne persistent pas ou n'ont pas d'*être*. Nous en venons, de ce fait, à poser le *tout* de la certitude sensible lui-même comme son *essence*, [et] non plus seulement l'un des moments de cette certitude, comme cela s'est produit dans les deux cas [envisagés], où d'abord l'ob-jet opposé au Moi, puis le Moi, étaient censés être sa réalité. C'est donc seulement la certitude sensible elle-même en sa *totalité* qui tient ferme à elle en tant *qu'immédiateté* et, de ce fait, exclut d'elle toute opposition, une opposition qui trouvait place dans ce que nous avions précédemment.

Cette pure immédiateté ne concerne donc plus en rien l'être-autre de l'ici en tant qu'arbre, qui passe dans un ici qui est un non-arbre, [ni] l'être-autre du maintenant en tant que jour, qui passe dans un

maintenant qui est la nuit, ou encore un autre Moi qui a pour ob-jet quelque chose d'autre. La vérité d'une telle immédiateté se conserve comme une relation demeurant égale à elle-même, qui ne pose entre le Moi et l'ob-jet aucune différence d'essentialité et non-essentialité, et dans laquelle, par conséquent, ne peut non plus pénétrer absolument aucune différence. Moi, celui-ci[1], j'affirme donc l'ici comme arbre, et je ne me retourne pas de façon que l'ici deviendrait pour moi un non-arbre; je ne prends non plus aucunement note de ce qu'un autre Moi voit l'ici comme un non-arbre, ou de ce que le Moi lui-même prendrait une autre fois l'ici comme un non-arbre, le maintenant comme un non-jour; mais je suis un pur | intuitionner; je m'en tiens pour moi à ceci, que le maintenant est le jour, ou encore à ceci, que l'ici est un arbre, je ne compare pas non plus l'ici et le maintenant eux-mêmes l'un avec l'autre, mais je tiens ferme à une relation immédiate *une*: le maintenant est le jour.

Puisque, de la sorte, cette certitude ne veut plus faire un pas en notre direction lorsque nous attirons son attention sur un maintenant qui est la nuit ou sur un Moi pour qui c'est la nuit, allons, nous, la rejoindre et faisons-nous montrer le maintenant qui est affirmé. *Montrer*: c'est de nous le faire montrer qu'il s'agit, car la vérité de la relation immédiate en question est la vérité de *ce* Moi-*ci*, lequel se borne à un *maintenant* ou à un *ici*. Si nous reprenions *par après* cette vérité ou si nous nous tenions *à distance* d'elle, elle n'aurait pas la moindre signification, car nous supprimerions l'immédiateté qui lui est essentielle. Il nous faut, par conséquent, nous installer dans le même point du temps ou de l'espace, nous la[2] faire montrer, c'est-à-dire nous faire devenir le même Moi que celui dont il s'agit ici, le Moi qui sait avec certitude. Voyons donc comment est constitué l'immédiat dont il nous est fait monstration[3].

Le *maintenant* est montré, *ce maintenant-ci*. Le *maintenant* que voici: il a déjà cessé d'être tandis qu'il est montré; le *maintenant* qui *est* est un autre que celui qui est montré, et nous voyons que le maintenant est précisément ceci: le fait, tandis qu'il est, de n'être déjà plus. Le maintenant, tel qu'il nous est montré, c'est un maintenant *qui a été*, et c'est là sa vérité; il n'a pas la vérité de l'être. Il y a donc bien ceci de vrai,

1. « dieses (H) doit être corrigé en « dieser » » (cf. S1).
2. Il s'agit de la vérité immédiate dont il vient d'être question.
3. « aufgezeigt ». Nous traduisons *aufzeigen*, plus fort que *zeigen* (montrer), par: faire monstration de.

qu'il *a* | *été*. Mais ce qui *a été* n'a, en fait, *aucunement l'être d'une essence; il n'est pas*[1], et c'est de l'être qu'il s'agissait.

Nous voyons donc dans cette monstration seulement un mouvement et le cours suivant de celui-ci : 1) Je fais monstration du *maintenant*, il est affirmé comme ce qui est vrai; mais je fais monstration de lui comme de quelque chose qui a été ou comme de quelque chose de supprimé, je supprime la première vérité, et 2) j'affirme maintenant, comme la deuxième vérité, qu'il *a été*, qu'il est supprimé. 3) Mais ce qui a été n'est pas; je supprime l'avoir-été ou l'être-supprimé, la deuxième vérité, je nie, ce faisant, la négation du maintenant, et je fais ainsi retour à la première affirmation, que le *maintenant* est. Le maintenant et la monstration du maintenant sont donc constitués de telle sorte que ni le maintenant ni la monstration du maintenant ne sont quelque chose de simple ayant un caractère d'immédiateté, mais un mouvement qui comporte divers moments; ce *maintenant-ci* est posé, mais c'est bien plutôt *un autre* qui est posé, ou le premier maintenant est supprimé; et il y a que cet *être-autre* ou ce fait de la suppression du premier maintenant est lui-même *à son tour supprimé* et, de la sorte, a fait retour au premier maintenant. Toutefois, ce premier maintenant réfléchi en lui-même n'est pas, en toute rigueur, la même chose que ce qu'il était d'abord, à savoir un *immédiat*; mais il est précisément quelque chose de *réfléchi en soi-même* ou de *simple*, qui, dans l'être-autre[2], demeure ce qu'il est: un maintenant qui est absolument beaucoup de maintenant; et c'est là le véritable maintenant, le maintenant en tant qu'un jour simple alors qu'il a dans lui-même beaucoup de maintenant, des heures; un tel maintenant, celui qui est une heure, est de même beaucoup de minutes, et les maintenant que sont celles-ci sont | pareillement beaucoup de maintenant, etc. – La *monstration* est ainsi elle-même le mouvement

1. Ultérieurement, au tout début de la « Théorie de l'essence » de la *Science de la Logique* (1813), Hegel définira, à l'inverse, l'essence (*Wesen*) par l'être-passé, l'ayant-été (sens du participe passé de l'auxiliaire être [*sein*], qui est bien *gewesen*), en disant que « l'essence est l'être passé »; car l'être passé, en quelque sorte se souvenant (*sich erinnern* : se souvenir)) de lui-même, se rappelant en et à soi, s'intériorisant (*inner*: intérieur) ou réfléchissant en soi, s'identifie bien en et avec lui-même pour devenir un être essentiel (*Wesen*). Ici, il est bien plutôt souligné qu'un tel être passé n'est pas l'être pur, abstraitement pris, l'être comme être, seulement affirmé, en son immédiateté, par la certitude sensible.

2. H : « ein Anderssein » : lire : « im Anderssein » (cf. S2).

qui exprime ce que le maintenant est en sa vérité[1], à savoir un résultat ou une pluralité de maintenant reprise en une unité; et la monstration est l'expérience faite, que le maintenant est un *universel*.

L'*ici objet d'une monstration*, qui est fixé par moi, est aussi bien un ici étant *cet* ici, qui, en fait, *n'est pas cet* ici, mais un avant et un arrière, un haut et un bas, un à-droite et un à-gauche. Le haut est lui-même aussi bien cet être-autre multiforme qui a un haut, un bas, etc. L'ici qui devait être objet de monstration disparaît en d'autres ici, mais ceux-ci disparaissent de même; ce qui est objet de monstration, qui est fixé et qui demeure, est un *ceci négatif* qui n'a ainsi d'*être* qu'en tant que les *ici* sont pris comme ils doivent l'être, mais, en cela, se suppriment; il est une complexion simple de beaucoup d'ici. L'ici qui est visé serait le point, mais il n'*est* pas; toutefois, en tant qu'elle le fait voir comme étant, la monstration se montre n'être pas un savoir immédiat, mais un mouvement menant de l'ici visé, à travers de nombreux ici, dans l'ici universel qui, de même que le jour est une pluralité simple des maintenant, est lui aussi une pluralité des ici.

Il appert que la dialectique de la certitude sensible n'est rien d'autre 3
que l'histoire simple de son mouvement ou de l'expérience faite par elle, et que la certitude sensible elle-même n'est rien d'autre que seulement cette histoire. C'est pourquoi la conscience naturelle progresse | elle-même aussi toujours en direction de ce résultat, [qui est de savoir] ce qui est, en elle, le vrai, et elle en fait l'expérience; mais

1. La conscience, en tant qu'humaine ou libre, chez soi dans ce qu'elle est, ayant ainsi son être, l'identifie à elle-même qui est l'identité à soi, et donc l'identifie en lui-même à lui-même. Comme certitude sensible – sa figure primaire –, elle identifie son être vécu immédiat, son expérience immédiate. L'identification de cet immédiat ne peut ne pas nier celui-ci qui si elle lui est pleinement immanente, c'est-à-dire elle-même immédiate, ce qui exclut l'insertion du vécu immédiat, alors mis à distance de lui-même, dans le contenu universel, comme tel objectivement médiatisé, du langage constitué. La conscience doit donc se contenter de se montrer – et de montrer aux autres consciences pour autant que celles-ci se le montrent à elles-mêmes dans une même actualisation – ce qu'elle vit et éprouve, en l'accompagnant, dans son contenu à lui, activement à travers le geste élémentaire ou immanent de la monstration. Celui-ci est la synthèse en quelque sorte immédiate de l'immédiat appréhendé; une synthèse qui porte sans doute la constitution même du langage. Cette synthèse, dans laquelle le Moi se synthétise en synthétisant son vécu, est, comme mise en forme du divers toujours inédit, non répétable, comme agir formel, répétable, diffusable, communicable, universalisable, ce qui fait s'identifier à elle-même et aux autres toute conscience et, par là même, la rend *vraie* en son expérience immédiate.

c'est là ce qu'elle ne fait de même toujours qu'oublier à nouveau et elle recommence le mouvement depuis le début. Il y a, par conséquent, de quoi s'étonner lorsque, à l'encontre de cette expérience, on pose comme une expérience universelle, également comme une affirmation philosophique, et même comme un résultat du scepticisme, que la réalité ou l'être appartenant à des choses extérieures en tant que *ces* choses-*ci* ou que sensibles aurait une vérité absolue pour la conscience. Une telle affirmation est en même temps sans savoir ce qu'elle énonce, elle ne sait pas qu'elle dit le contraire de ce qu'elle veut dire[1]. La vérité du *ceci* sensible pour la conscience est censée être une expérience universelle; mais, bien plutôt, c'est le contraire qui est une expérience universelle. Une vérité telle que, par exemple: *l'ici est un arbre*, ou bien: *le maintenant est midi*, chaque conscience la supprime elle-même à son tour et elle énonce le contraire: l'ici *n*'est *pas* un arbre, *mais* une maison; et ce qui, dans cette affirmation supprimant la première, est, à nouveau une semblable affirmation d'un ceci sensible, la conscience le supprime de même aussitôt. Et, dans toute certitude sensible, on ne fait pas d'autre expérience, en vérité, que de cela seul que nous avons vu, à savoir du *ceci* comme d'un *universel*, du contraire de ce que l'affirmation en question assure être une expérience universelle – Dans le contexte de cette invocation de l'expérience universelle, il peut être permis d'anticiper la prise en considération de ce qui est d'ordre

1. La certitude sensible, comme toute figure de la conscience, et, plus généralement, de l'esprit, qui est essentiellement temps (et non pas espace, statique, comme la nature), est bien sa propre histoire, laquelle est dialectique puisque le changement, l'altération, la différence est, absolument parlant, en sa vérité, différence d'avec soi ou contradiction. La conscience ne peut donc s'affirmer comme certitude sensible qu'en niant l'auto-négation qu'est l'histoire de celle-ci, donc qu'en oubliant sans cesse ce que cette histoire lui apprend. Une telle affirmation s'exprime alors dans un discours qui ne peut pas ne pas se contredire, disant en fait le contraire de ce qu'il veut dire et se mettant ainsi en dehors de toute vérité. Kant avait substitué, comme fondement de celle-ci, à l'adéquation de l'intellect avec la chose, son adéquation avec lui-même. Fichte avait déterminé une telle fondation réflexive du vrai par l'accord du contenu dit et de l'acte de le dire. Hegel accomplit ce double héritage en faisant conduire le parcours phénoménologique par le rejet absolu de la contradiction intérieure à la conscience (parlante). Celle-ci doit contredire sa contradiction en sacrifiant à chaque fois son être contradictoire tant qu'elle n'est pas parvenue à la totalisation réconciliatrice de cet être. La conscience ne peut ainsi *s*'affirmer à travers la certitude sensible qu'en niant celle-ci et en se convertissant prochainement en une conscience percevante.

pratique[1]. | En considération de cela, il peut être dit à ceux qui affirment la vérité et certitude, dont il vient d'être question, de la réalité des ob-jets sensibles, qu'ils sont à renvoyer à l'école la plus élémentaire de la sagesse, à savoir aux anciens mystères, célébrés à Eleusis, de Cérès et de Bacchus, et qu'ils ont, pour commencer, à apprendre le secret de l'acte de manger le pain et de boire le vin; car celui qui a été initié à de tels secrets n'est pas seulement amené à douter de l'être des choses sensibles, mais à désespérer de cet être, et, pour une part, il fait lui-même s'actualiser en ces choses le néant qui est le leur, pour une autre part il les voit faire s'actualiser en tel néant. Les animaux, eux non plus, ne sont pas exclus de cette sagesse, mais ils se montrent bien plutôt être initiés à elle de la façon la plus profonde, car ils ne restent pas figés devant les choses sensibles comme si elles étaient en soi, mais, désespérant de cette réalité et dans la pleine certitude du néant qui est le leur, ils se saisissent d'elles sans plus de façons et ils les consomment; et la nature tout entière célèbre, comme eux, ces mystères manifestes qui enseignent ce qu'est la vérité des choses sensibles.

Mais ceux qui posent une telle affirmation, disent, conformément à des remarques qui précèdent, eux-mêmes aussi immédiatement le contraire de ce qu'ils visent, – phénomène qui est peut-être le plus susceptible de faire réfléchir sur la nature de la certitude sensible. Ils parlent de l'être-là d'ob-jets *extérieurs*, qui peuvent, de façon encore plus précise, être déterminés comme des choses *effectives*, absolument *singulières*, *tout à fait personnelles*, | *individuelles*, dont chacune est telle qu'il n'y en a plus d'autre qui lui serait absolument semblable; un tel être-là aurait une absolue certitude et vérité. Ils visent *ce* morceau de

1. Le processus phénoménologique, si patient en la totalisation de soi avérante de la conscience, soumet la figure immédiate de celle-ci – visée immédiate de ce qui se donne comme l'immédiat, le simple être, et par là visée s'ignorant comme visée ou comme médiation subjective de l'être comme tel objectif – à une auto-négation d'elle-même en cet aspect, théorique, de réception de l'objet, et non pas en son aspect, pratique, d'agir subjectif. Ce qui ne signifie assurément pas que la conscience n'existe pas, en fait, immédiatement aussi comme pratique. Le parcours phénoménologique va même établir que la conscience ne peut avoir véritablement d'être, en tant que théorique, que parce qu'elle est portée par elle-même en tant que pratique. Mais dans la reconstruction justificatrice phénoménologique, qui n'a rien d'une répétition historique, c'est bien une anticipation – ne pouvant intervenir que comme une parenthèse ou une pause spéculative – que de faire réfuter la figure théorique immédiate de la conscience par sa figure pratique immédiate, elle-même déjà anticipée, mais ici spéculativement parlant, dans l'animalité.

papier *que voici*, sur lequel j'écris, ou plutôt, ai écrit *ceci*; mais ce qu'ils visent, il ne le disent pas. S'ils voulaient effectivement *dire* ce morceau de papier qu'ils visent, et ils voudraient le *dire*, c'est là quelque chose d'impossible, parce que le ceci sensible qui est visé est *inaccessible* au langage, lequel appartient à la conscience, à ce qui est en soi universel[1]. Au beau milieu de la tentative effective de le dire, il se désintégrerait; ceux qui auraient commencé sa description ne pourraient pas l'achever, mais devraient nécessairement l'abandonner à d'autres, qui avoueraient eux-mêmes en fin de compte qu'ils parlent d'une chose qui n'*est* pas. Ils visent donc bien *ce* morceau de papier *que voici*, qui est ici un tout autre morceau de papier que le précédent, mais ils énoncent des *choses* effectives, des *ob-jets extérieurs* ou *sensibles*, des entités[2] *absolument singulières*, etc., ce qui signifie qu'ils disent à leur propos seulement *l'universel*; par conséquent, ce qui est dénommé l'inexprimable n'est rien d'autre que ce qui est non vrai, non rationnel, simplement visé. – Si, de quelque chose, on ne dit rien de plus que ceci, à savoir qu'il est une *chose effective*, un *ob-jet extérieur*, il n'est exprimé que comme l'être le plus commun de tous et, par là, c'est bien plutôt son *égalité* avec tout que la dimension de la différence qui est exprimée. Si je dis : une *chose singulière*, je dis la chose, bien plutôt, tout autant comme ce qu'il y a de totalement *universel*, car toutes les choses | sont, chacune, une chose singulière; et pareillement, *cette* chose-*ci* est tout ce que l'on veut. Désigné plus précisément, comme *ce morceau de papier que voici*, *tout* morceau et *chaque* morceau de papier est *un* morceau de papier *tel que celui-ci*, et je n'ai bien toujours dit que l'universel. Mais si, quant à l'acte de parler, qui a la nature divine de renverser immédiatement la visée, d'en faire quelque chose d'autre, et, ainsi, de ne pas la laisser du tout *accéder à la parole*, je veux venir à sa rescousse en recourant à la *monstration* de ce morceau de papier, je fais l'expérience de ce que la

1. La conscience, en tant que réflexion en soi scindant l'intériorisation, constitutive de l'âme, de la diversité naturelle, en un sujet et un objet, fait s'opposer en et à eux une telle diversité de l'être alors identifiée ou universalisée comme sens d'elle-même déposé en tant que tel dans le langage.

2. « Wesen ». *Das Wesen*, c'est l'*essence* d'un être en tant que, identique à soi ou réfléchi en soi dans sa différence ou détermination d'abord présente comme diversité, il se tient, maintient ou subsiste en lui-même, – ou l'*être* de l'essence – l'entité –, l'essence en tant qu'un être, qu'il s'agisse alors de l'être suprême [das höchste Wesen] ou d'êtres même très imparfaits comme, ici, les choses.

vérité de la certitude sensible est en réalité : je fais monstration de ce morceau de papier comme d'un *ici* qui est un ici d'autres ici, ou qui est, en lui-même, un *ensemble simple* de beaucoup d'*ici*, c'est-à-dire un universel; je le prends tel qu'il est en vérité, et, au lieu de savoir un immédiat, *je prends selon le vrai, je perçois*[1].

1. « *nehme ich wahr* » : littéralement et étymologiquement : *je prends selon le vrai, en sa vérité*; usuellement, en allemand : *je perçois*.

II

LA PERCEPTION

OU : LA CHOSE ET L'ILLUSION

La certitude sensible ne se procure pas le vrai, car sa vérité est **1a**
l'universel alors qu'elle veut prendre le *ceci*. En revanche, la perception prend ce qui est pour elle l'étant, en qualité d'universel. De même que l'universalité est son principe en général, de même, eux aussi, ses moments qui se différencient immédiatement en elle sont, le Moi, un Moi universel, et l'ob-jet, un ob-jet universel. Le principe en question nous est advenu à l'issue d'une *genèse*, et notre accueil de la perception n'est plus, de ce fait, un accueil en réponse à une apparition, comme l'est celui de la certitude sensible, mais un accueil en réponse à une nécessité. Dans la genèse du principe, sont devenus en même temps les deux moments qui font seulement *irruption* en leur apparition[1]; c'est que l'un est le mouvement de la monstration, l'autre le même mouvement, mais comme quelque chose de simple; celui-là est le fait de *percevoir*, celui-ci l'*ob-jet*. L'ob-jet est, quant à l'essence, la même chose que le mouvement: le dernier est le déploiement et la différenciation des moments, le premier consiste en ce qu'ils sont pris ensemble. Pour nous ou | en soi, l'universel est, en tant que principe, l'*essence* de la perception, et, face à cette abstraction, les deux [côtés] différenciés, le percevant et le perçu, sont l'*inessentiel*. Mais en réalité, parce que tous deux sont eux-mêmes l'universel ou l'essence, ils sont

1. La certitude sensible, figure immédiate de la conscience comme scission de l'âme se mettant à distance d'elle-même pour s'apparaître, surgit, fait *irruption* avec la soudaineté d'une *apparition*. En revanche, la perception naît dialectiquement dans la conscience à l'issue d'une gestation ou d'une *genèse* endogène ainsi *nécessaire*.

tous deux essentiels; mais en tant qu'ils se rapportent l'un à l'autre comme des [côtés] opposés, seul l'un des deux peut, dans le rapport, être l'essentiel, et la différence de l'essentiel et de l'inessentiel doit nécessairement se répartir entre eux. L'un d'eux, déterminé comme ce qui est simple, l'ob-jet, est l'essence, indifférent qu'il est au fait d'être perçu ou non, tandis que le fait de percevoir, en tant qu'il est le mouvement, est le côté inconstant, qui peut être ou bien ne pas être, et l'inessentiel.

1b L'ob-jet en question est alors à déterminer de façon plus précise, et cette détermination est à développer brièvement à partir du résultat qui s'est dégagé; le développement plus détaillé n'a pas sa place ici. Puisque son principe, l'universel, est, dans sa simplicité, un principe *médiatisé*, cet ob-jet doit exprimer en lui-même cela comme sa nature; il se montre, de ce fait, comme *la chose aux multiples propriétés*[1]. La richesse du savoir sensible appartient à la perception, non pas à la certitude immédiate, à même laquelle cette richesse constituait seulement ce qui venait jouer à titre d'apposition; car seule la perception comporte, en son essence, la *négation*, la différence ou la multiplicité variée.

Le ceci est ainsi posé comme *non-ceci* ou comme *supprimé*; et ce qui l'est par là, ce n'est pas le néant, mais | un néant déterminé ou *néant d'un [certain] contenu*, à savoir *du ceci*. Le sensible est, de ce fait, lui-même encore présent, toutefois non pas comme il était censé l'être dans la certitude immédiate, comme le singulier visé, mais comme un universel ou comme ce qui se déterminera comme une *propriété*. La *suppression*[2] présente sa signification véritable, qui est double, celle

1. Une nouvelle figure de la conscience – comme, en général, de l'être – est la négation de la précédente et, donc, de la diversité ou différence non identifiée ou totalisée (c'est là sa contradiction) qui détermine celle-ci. Mais, dans un développement immanent et, en cela, nécessaire, elle ne peut avoir d'autre contenu que celui dont elle résulte négativement, toutefois re-posé avec la signification nouvelle d'être un moment de la totalisation traduisant positivement une telle négativité. C'est ainsi que la diversité qu'*était* l'unité sensible visée dans le ceci devient ce qu'*a* l'unité perceptible réalisée comme chose, une diversité de cette unité chosiste, une propriété de la chose.

2. « *Aufheben* ». Comme nous l'avons fait dans d'autres traductions de textes de Hegel, et en suivant l'exemple, d'ailleurs, de Jean Hyppolite dans sa traduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, nous avons retenu, pour traduire « Aufheben », « Aufhebung », le terme français courant de « supprimer », « suppression ». Certes – et Hegel célèbre à son propos le génie spéculatif (identifier les opposés) de la langue allemande – « aufheben » veut dire à la fois « negieren » : nier, abroger, supprimer, et

que nous avons vue à même le négatif : elle est en même temps une *négation* et une *conservation*; le néant, comme *néant du ceci*, conserve l'immédiateté et il est lui-même sensible, mais il s'agit d'une immédiateté universelle. – Mais l'être est un universel pour autant qu'il a, en lui, la médiation ou le négatif; en tant qu'il *exprime* cela à même son immédiateté, il est une propriété *différenciée, déterminée*. De ce fait, sont posées en même temps *plusieurs* propriétés de ce genre, l'une étant la négative de l'autre. En tant qu'elles sont exprimées dans la *simplicité* de l'universel, ces *déterminités*, qui ne sont à proprement parler des propriétés que moyennant l'adjonction ultérieure d'une détermination, se rapportent, chacune, *à soi-même*, elles sont *indifférentes* les unes à l'égard des autres, chacune étant pour elle-même, libre de l'autre. Mais l'universalité simple égale à elle-même est elle-même à son tour différente de ces déterminités qui sont les siennes, et libre; elle est la pure mise en rapport de soi avec soi ou le *milieu*[1] dans lequel ces déterminités se trouvent toutes, où elles se *compénètrent* donc dans elle-même comme dans une unité *simple*, mais sans se *toucher*; car, du fait précisément | de leur participation à cette universalité, elles sont, indifférentes, pour elles-mêmes. – Ce milieu universel abstrait, qui peut être nommé la *choséité* en général ou la *pure essence*, n'est rien d'autre que l'*ici* et le *maintenant* tels qu'ils se sont avérés, c'est-à-dire comme un *ensemble simple* de multiples éléments; mais les multiples éléments sont, *dans leur déterminité*, eux-mêmes des *universels* tels en tant que *simples*. Ce sel est un ici simple et il comporte en même temps une multiplicité variée : il est blanc et *aussi* âcre, *aussi* configuré de façon cubique, *aussi* d'un *poids* déterminé, etc. Toutes ces multiples propriétés sont dans un unique *ici* simple, dans lequel, donc, elles se compénètrent; aucune n'a un autre ici que l'autre, mais chacune est partout, dans le même ici, où se trouve l'autre; et en même temps, sans être séparées par des ici divers, elles ne s'affectent pas dans cette compénétration; le blanc n'affecte pas ou ne change pas le cubique, ni l'un et l'autre l'âcre, et ainsi de suite, mais, puisque chaque propriété est elle-même la simplicité en laquelle *elle se rapporte à soi*, elle laisse les autres tranquilles et se rapporte à elles seulement à travers l'*Aussi*

« aufbewahren » : conserver, mais le sens dominant est le sens négatif et c'est pourquoi Hegel, pour faire apparaître le sens positif, le répète dans un adjectif : « erhaltende Aufhebung », suppression qui conserve.

1. « *Medium* ».

indifférent. Cet *Aussi* est donc le pur universel lui-même, ou le milieu, la *choséité* qui les rassemble de la sorte.

Dans ce rapport tel qu'il s'est dégagé, c'est d'abord seulement le caractère de l'universalité positive qui est observé et développé; mais il se présente encore un côté qu'il faut aussi introduire. C'est que, si les multiples propriétés déterminées étaient absolument indifférentes | et ne se rapportaient de part en part qu'à elles-mêmes, elles ne seraient aucunement des propriétés *déterminées*; car elles ne sont telles que dans la mesure où elles se *distinguent* et se *rapportent à d'autres* comme à des opposées. Mais, suivant cette opposition, elles ne peuvent pas être ensemble dans l'unité simple de leur milieu, laquelle leur est tout aussi essentielle que la négation; la distinction de ces propriétés, dans la mesure où elle n'est pas une distinction selon l'indifférence, mais une distinction qui exclut, qui nie autre chose, tombe donc en dehors de ce milieu simple; et c'est pourquoi celui-ci n'est pas seulement un *Aussi*, une unité indifférente, mais aussi un *Un*, une *unité qui exclut*. – L'Un est le *moment de la négation*, ainsi qu'il l'est en se rapportant lui-même à lui-même sur le mode de la simplicité et en excluant autre chose; et c'est ce par quoi la *choséité* est déterminée comme *chose*. A même la propriété, la négation est en tant que *déterminité*, une déterminité qui ne fait immédiatement qu'un avec l'immédiateté de l'être, laquelle, moyennant cette unité avec la négation, est une universalité; mais, en tant qu'un *Un*, elle est telle qu'elle est libérée de cette unité avec le contraire, et en et pour elle-même.

Dans ces moments en leur ensemble, la chose est achevée en tant que ce qu'il y a de vrai dans la perception, aussi loin qu'il est nécessaire de le développer ici. Elle est α) l'universalité passive indifférente, l'*Aussi* des multiples propriétés ou, plutôt, *matières*, β) la négation aussi bien en tant que simple, ou l'*Un*, l'exclusion de propriétés opposées, et γ) les multiples *propriétés* elles-mêmes, la mise | en rapport des deux premiers moments, – la négation, telle qu'elle se rapporte à l'élément indifférent et s'y répand comme une foule de différences; [c'est là] le point de la singularité, qui, dans le milieu de la subsistance, rayonne en la multiplicité. Suivant le côté consistant en ce que ces différences appartiennent au milieu indifférent, elles sont elles-mêmes universelles, se rapportent à elles-mêmes et ne s'affectent pas; tandis que suivant le côté consistant en ce qu'elles appartiennent à l'unité négative, elles sont en même temps excluantes; mais elles ont cette relation d'opposition nécessairement à même des propriétés qui sont à l'écart de

leur Aussi. L'universalité sensible ou l'unité *immédiate* de l'être et du négatif n'est d'abord ainsi *propriété* que dans la mesure où l'Un et la pure universalité sont développés à partir d'elle et différenciés l'un de l'autre, et où elle les enchaîne l'un avec l'autre; cette mise en relation de l'universalité sensible avec les moments essentiels purs achève seule la *chose*.

Ainsi se trouve constituée, maintenant, la chose de la perception; et 1c
la conscience est déterminée en tant qu'un être percevant dans la mesure où une telle chose est son ob-jet; elle *n'a qu'à prendre* celui-ci et à se comporter comme une pure appréhension; ce qui vient par là à se donner à elle, c'est le vrai. Si, au cours de cette prise, elle-même faisait quelque chose, elle changerait la vérité par ce qui serait ainsi une addition ou une omission. En tant que l'ob-jet est ce qui est vrai et universel, égal à soi-même, tandis que la conscience est, à ses yeux, ce qui est variable | et inessentiel, il peut arriver à cette conscience d'appréhender l'ob-jet de façon inadéquate et de s'illusionner. L'être qui perçoit a la conscience de la possibilité de l'illusion, car dans l'universalité, qui est le principe, l'*être-autre* lui-même est immédiatement pour elle, mais comme ce qui est du *néant*, [comme] ce qui est supprimé. Pour cette conscience, le critère de la vérité est, par conséquent, l'*égalité à soi-même*, et son comportement consiste à appréhender [quoi que ce soit] comme égal à soi-même. Dans la mesure où, en même temps, le divers est pour elle, elle est une mise en rapport des divers moments de son appréhension les uns avec les autres; mais si, dans cette comparaison, une inégalité se fait jour, ce n'est pas là une non-vérité de l'ob-jet, car celui-ci est ce qui est égal à soi-même, mais de la perception.

Regardons alors en spectateurs quelle expérience la conscience fait 2
en sa perception effective. Cette expérience est *pour nous* déjà contenue dans le développement, qui vient d'être donné, de l'ob-jet et du comportement de la conscience relativement à lui; et elle ne sera que le développement des contradictions qui y sont présentes[1]. – L'ob-jet que, 2a

1. Après avoir dégagé la structure essentielle, logique, de la perception comme appréhension de la chose, et parce que la philosophie vraie n'est absolument avérée qu'en étant affirmée par son Autre, la conscience naturelle réassumée conceptuellement, Hegel va analyser l'expérience perceptive de cette conscience à travers son mouvement – comme tel différenciant – réel, qui ne pourra que développer et faire

moi, j'accueille, s'offre comme ob-jet *purement un*; je remarque aussi, en lui, la propriété, qui est *universelle* et qui, de ce fait, va au-delà de la singularité. Le premier être de l'essence ob-jective comme d'un Un n'était donc pas son être vrai; puisque lui, l'ob-jet, est ce qui est vrai, la non-vérité tombe en moi, et l'appréhension n'était pas correcte. Il me faut, en raison de *l'universalité* | de la propriété, prendre l'essence ob-jective bien plutôt comme une *communauté* en général. Or, je perçois en outre la propriété comme une propriété *déterminée*, *opposée* à autre chose et l'excluant. Je n'appréhendais donc pas correctement, en fait, l'essence ob-jective, lorsque je la déterminais comme une *communauté* avec d'autres ou comme la continuité, et il me faut bien plutôt, en raison de la *déterminité* de la propriété, introduire la séparation dans la continuité et poser cette essence ob-jective comme un Un excluant. A même l'Un pris dans la séparation, je trouve de multiples propriétés ainsi saisies, qui ne s'affectent pas les unes les autres, mais sont indifférentes les unes à l'égard des autres; je ne percevais donc pas l'ob-jet correctement lorsque je l'appréhendais comme quelque chose d'*excluant*, tandis que, tout comme il était, l'instant d'avant, seulement continuité en général, il est maintenant un *milieu* universel *commun* dans lequel il y a de multiples propriétés prises en tant que des *universalités* sensibles et dont chacune est pour elle-même et, comme propriété déterminée, exclut les autres. Le simple et vrai que je perçois n'est pourtant de ce fait pas non plus un milieu universel, mais la *propriété singulière* pour elle-même, qui, toutefois, n'est de la sorte ni une propriété ni un être déterminé, car elle n'est alors ni rattachée à un Un ni en relation avec d'autres propriétés. Or, propriété, elle ne l'est que rattachée à l'Un, et elle n'est déterminée qu'en relation avec d'autres propriétés. En tant qu'une telle mise en relation d'elle-même avec elle-même, elle demeure seulement un *être sensible* en général, étant donné qu'elle n'a plus, en elle-même, le caractère de la négativité; et la conscience | pour laquelle il y a maintenant un être sensible est seulement une *visée* [de cet être], c'est-à-dire qu'elle est totalement sortie de la perception et retournée en elle-même. Mais l'être sensible et la visée sensible [de cet être] passent eux-mêmes dans la perception; je suis

éclater par là pour une telle conscience la contradiction nouée dans le concept, idéalement analysé par le phénoménologue, de la chose perçue. C'est toujours le développement réel, existentiel, d'un concept, qui fait s'affirmer sa contradiction idéelle, essentielle.

rejeté au commencement et, à nouveau, entraîné dans le même parcours circulaire qui se supprime en chacun de ses moments et en tant que tout.

La conscience accomplit donc nécessairement à nouveau ce **2b**
parcours, mais, en même temps, elle ne le fait pas de la même façon que la première fois. C'est qu'elle a fait sur la perception l'expérience que le résultat et le vrai de celle-ci sont sa dissolution ou la réflexion en soi-même à partir du vrai et hors de lui. Par là, s'est déterminé pour la conscience comment sa perception est essentiellement constituée, à savoir qu'elle n'est pas une appréhension simple [et] pure, mais qu'elle est, *dans son appréhension*, en même temps, *réfléchie en elle-même à partir du* vrai et *hors de* lui. Ce retour de la conscience en elle-même, lui qui s'*immisce* dans la pure appréhension immédiatement – car il s'est montré comme essentiel à la perception –, change le vrai. La conscience connaît en même temps ce côté comme le sien et elle le prend sur elle, moyennant quoi elle va donc obtenir l'ob-jet vrai en sa pureté – De ce fait, est donc maintenant présent à même la perception, comme cela s'est produit dans le cas de la certitude sensible, le côté consistant en ce que la conscience est refoulée en elle-même, toutefois, de prime abord, non pas dans | le sens où c'était le cas lorsqu'il s'agissait de la certitude sensible, comme si dans la conscience tombait la *vérité* de la perception; au contraire, la conscience reconnaît bien plutôt que c'est la *non-vérité*, se présentant dans cette perception, qui tombe dans elle-même. Mais, par cette connaissance, elle est en même temps capable de supprimer une telle non-vérité; elle distingue son appréhension du vrai de la non-vérité de sa perception, corrige cette non-vérité, et, dans la mesure où elle entreprend elle-même cette rectification, la vérité, comme vérité de la *perception*, tombe assurément *dans elle-même* qui perçoit. Le comportement de la conscience qui est désormais à considérer est donc ainsi constitué qu'elle ne se contente plus de percevoir, mais est aussi consciente de sa réflexion en soi et sépare celle-ci de l'appréhension elle-même prise en sa simplicité.

Je regarde donc pour commencer la chose comme un *Un* et j'ai à la maintenir ferme dans cette détermination vraie; si, dans le mouvement de la perception, se présente quelque chose qui contredise cela, c'est à reconnaître comme ma réflexion. Or, dans la perception, se présentent aussi diverses propriétés qui semblent être des propriétés de la chose, mais la chose est un Un, et, de cette diversité qui la ferait cesser d'être un Un, nous sommes conscients qu'elle tombe en nous. Cette chose que voici n'est donc, en réalité, blanche qu'offerte à *notre* œil, âcre *aussi*

qu'offerte à *notre* langue, cubique *aussi* qu'offerte à *notre* toucher, et ainsi de suite. La diversité tout entière de ces aspects, nous ne la prenons pas de | la chose, mais de nous; ils nous atteignent ainsi séparés les uns des autres, à même notre œil totalement différent de notre langue, etc. Nous sommes par là le *milieu universel* dans lequel de tels moments se séparent et sont pour eux-mêmes. Du fait, ainsi, que nous considérons la déterminité consistant, pour nous, à être un milieu universel, comme notre réflexion, nous maintenons l'égalité à soi-même et la vérité de la chose, qui est d'être un Un.

Ces *aspects divers* que la conscience prend sur soi sont, cependant, chacun considéré ainsi pour lui-même, en tant que se trouvant dans le milieu universel, *déterminés*; le blanc n'est qu'en opposition au noir, etc., et la chose n'est un Un précisément que du fait qu'elle s'oppose à d'autres. Toutefois, elle n'exclut pas d'autres choses d'elle-même pour autant qu'elle est un Un – car être un Un est la relation à soi universelle, et, du fait que la chose est un Un, elle est bien plutôt égale à toutes les choses –, mais du fait de la *déterminité*. Les choses elles-mêmes sont ainsi des choses *en et pour soi déterminées*; elles ont des propriétés par lesquelles elles se distinguent d'autres choses. En tant que la *propriété* est la propriété *propre* de la chose ou une déterminité appartenant à la chose elle-même, celle-ci a *plusieurs* propriétés. Car, en premier lieu, la chose est le vrai, elles est *en soi-même*, et ce qui est en elle est en elle comme son essence propre, non pas en vertu d'autres choses; donc, deuxièmement, les propriétés déterminées ne sont pas seulement en vertu d'autres | choses et pour d'autres choses, mais elles sont en la chose elle-même; cependant, elles ne sont des propriétés déterminées se trouvant *en elle* qu'en tant qu'elles sont plusieurs propriétés se différenciant les unes des autres; et, troisièmement, en tant qu'elles sont ainsi dans la choséité, elles sont en et pour soi et indifférentes les unes à l'égard des autres. C'est donc en vérité la chose elle-même qui est blanche, et *aussi* cubique, *aussi* âcre, et ainsi de suite, ou [encore :] la chose est l'*Aussi* ou bien le *milieu universel* dans lequel les multiples propriétés subsistent les unes en dehors des autres sans se toucher et se supprimer; et, prise ainsi, elle est prise comme le vrai.

Or, lorsqu'elle perçoit de cette façon, la conscience est en même temps consciente de ce qu'elle se réfléchit *aussi* en elle-même et de ce que, dans la perception, se présente le moment opposé à l'*Aussi*. Mais un tel moment est une *unité* de la chose avec elle-même [et une unité] qui exclut de soi la différence. C'est par conséquent cette unité que la

conscience a à prendre sur soi; car la chose elle-même est la *subsistance des multiples propriétés diverses* et *indépendantes*. On dit donc de la chose : elle *est* blanche, *aussi* cubique, et aussi âcre, etc. Mais, *dans la mesure où* elle est blanche, elle n'est pas cubique, et, *dans la mesure où* elle est cubique et aussi blanche, elle n'est pas âcre, etc. L'*insertion en une unité* de ces propriétés revient seulement à la conscience, qui, par suite, n'a pas à les faire coïncider à même la chose. A cette fin, ladite conscience introduit le « *dans la mesure où* », moyennant lequel elle les maintient les unes en dehors des autres | et maintient la chose comme l'Aussi. A parler en toute rigueur, la conscience ne prend sur soi *l'être-un* qu'autant que l'on se représente ce qui a été nommé propriété comme une *matière libre*. De cette manière, la chose est élevée au véritable *Aussi*, en tant qu'elle [est] une collection de matières et, au lieu d'être un Un, devient une surface simplement enveloppante.

Si nous jetons un regard en arrière sur ce que la conscience a pris sur soi tout à l'heure et sur ce qu'elle prend sur soi maintenant, sur ce qu'elle attribuait tout à l'heure à la chose et sur ce qu'elle lui attribue maintenant, ce qui se dégage, c'est qu'elle fait alternativement aussi bien de la chose que d'elle-même les deux moments, [à savoir] le pur *Un*, sans multiplicité, tout comme un *Aussi* dispersé en des matières subsistantes-par-soi. La conscience découvre ainsi, moyennant cette comparaison, que ce n'est pas seulement *sa* saisie du vrai qui comporte en elle la *diversité* de l'*appréhension* eu du *retour en soi-même*, mais que c'est bien plutôt le vrai lui-même, la chose, qui se montre suivant ce double mode d'être. Ce qui est donné par là, c'est l'expérience que la chose, *pour la conscience* appréhendante, se *présente* d'une certaine manière, mais, *en même temps*, se *dégage* de la manière dont elle s'offre et *est réfléchie en elle-même*, ou encore a, en elle-même, une vérité opposée.

De cette deuxième façon qu'elle a de se comporter dans la **2c**
perception – à savoir en prenant la chose pour l'égal-à-soi-même vrai, | mais elle-même pour ce qui est inégal, pour ce qui, partant et sortant de l'égalité, fait retour en soi-même –, la conscience est donc elle-même partie et sortie, et l'ob-jet est maintenant pour elle ce mouvement tout entier, qui, auparavant, était réparti entre l'ob-jet et la conscience. La chose est un *Un*, elle est réfléchie en soi; elle est *pour soi*; mais elle est aussi *pour un autre*; et, en vérité, elle est pour soi *un autre* que ce qu'*elle* est pour autre chose. La chose est, par suite, pour soi et *aussi* pour un autre, un être divers *double*; mais elle est *aussi un Un*; l'être-un,

toutefois, contredit cette diversité qu'elle comporte; la conscience aurait, par suite, à prendre sur soi à nouveau cette insertion dans une unité et à la tenir à l'écart de la chose. Il lui faudrait donc dire que la chose, *dans la mesure où* elle est pour soi, n'est pas pour autre chose. Seulement, à la chose elle-même appartient aussi l'être-un, ainsi que la conscience en a fait l'expérience; la chose est essentiellement réfléchie en soi. L'*Aussi* ou la différence indifférente tombe donc bien tout autant dans la chose que l'*être-un*; toutefois – puisque les deux [moments] sont divers – pas dans la même chose, mais dans des choses *diverses*; la contradiction, qui affecte l'essence ob-jective en général, se répartit [quant à ses termes] en deux ob-jets. La chose est donc bien en et pour soi, égale à soi-même, mais cette unité avec soi-même est détruite par d'autres choses; de la sorte, l'unité de la chose est conservée, et, en même temps, l'être-autre l'est hors d'elle tout comme hors de la conscience.

| Or, bien que, de la sorte, la contradiction de l'essence ob-jective soit, [quant à ses termes,] répartie en des choses diverses, il va se produire cependant, pour cette raison, que la différence viendra affecter la chose singulière, mise à part, elle-même. Les *choses diverses* sont ainsi posées *pour elles-mêmes*; et le conflit tombe en elles selon une réciprocité telle que chacune n'est pas différente d'elle-même, mais seulement de l'autre. Cependant, chacune est, de ce fait, *elle-même* déterminée *comme une chose différente*, et elle a la différence essentielle d'avec les autres *en elle*; cela, toutefois, en même temps, non pas de telle sorte que cela constituerait une opposition l'affectant en elle-même, mais elle est, [prise] pour elle-même, une *déterminité simple* qui constitue son caractère *essentiel*, caractère la différenciant des autres choses. En fait, assurément, puisque la diversité est à même la chose, cette même diversité est, à même cette chose, nécessairement comme une différence *effective* qui est celle d'une constitution variée. Seulement, parce que la déterminité fait l'*essence* de la chose, ce moyennant quoi elle se différencie d'autres choses et est pour elle-même, toute cette constitution variée qu'elle se trouve avoir par ailleurs en elle est l'*inessentiel*. De ce fait, dans son unité, la chose a bien, en elle, le *double « dans la mesure où »*, mais avec une *valeur inégale*; moyennant quoi un tel être-opposé ne devient donc pas une opposition effective de la chose elle-même, mais, dans la mesure où celle-ci s'engage dans une opposition du fait de sa *différence absolue*, elle a cette opposition face à une autre chose en dehors d'elle. Il est vrai

que l'autre multiplicité variée qu'elle peut avoir par ailleurs est, elle aussi, nécessaire en sa présence à même la chose, de telle sorte qu'elle ne peut pas demeurer à l'écart de | celle-ci, mais elle lui est *inessentielle*.

Cette déterminité qui constitue le caractère essentiel de la chose et la différencie de toutes les autres est alors déterminée de telle sorte que la chose est, par là, en opposition avec d'autres, mais doit, en cette opposition, se conserver pour elle-même. Mais elle n'est une chose, ou un Un étant pour soi, que dans la mesure où elle ne se trouve pas dans une telle relation à d'autres; car, dans cette relation, est bien plutôt posée la connexion avec autre chose, et une connexion avec autre chose est la cessation de l'être-pour-soi. C'est par le *caractère absolu* justement, et, par l'opposition où elle est prise, que la chose se *rapporte* à d'*autres* et n'est essentiellement que ce comportement de mise en rapport; mais le rapport est la négation de sa subsistance-par-soi, et la chose va bien plutôt à l'abîme du fait de sa propriété essentielle.

La nécessité d'une telle expérience pour la conscience, à savoir que 3
la chose, précisément du fait de la déterminité qui constitue son essence et son être-pour-soi, va à l'abîme, peut être brièvement, selon le concept simple, considérée comme suit. La chose est posée comme *être-pour-soi*, ou comme négation absolue de tout être-autre, par conséquent comme négation absolue, se rapportant seulement à soi; mais la négation se rapportant à soi est une suppression *de soi-même*, ou le fait d'avoir[1] son essence dans un Autre.

En réalité, la détermination de l'ob-jet, tel qu'il s'est produit, ne 3a
contient rien d'autre : il | doit avoir en lui-même une propriété essentielle qui constitue son être-pour-soi simple, mais, tout simple qu'il soit ainsi, aussi la diversité qui doit, certes, être *nécessaire*, mais non pas constituer la déterminité *essentielle*. Mais c'est là une distinction qui reste encore purement verbale : l'*inessentiel* qui doit pourtant être en même temps *nécessaire* se supprime lui-même, ou [encore :] il est ce qu'on appelait à l'instant la négation de soi-même.

Par là disparaît le dernier «*dans la mesure où*», qui séparait l'être-pour-soi et l'être-pour-autre-chose; l'ob-jet est, bien plutôt, *d'un seul et même point de vue, le contraire de lui-même : il est pour soi dans la mesure où il est pour autre chose,* et *il est pour autre chose dans la mesure où il est pour soi*. Il est *pour soi*, réfléchi en soi, un Un; mais cet

1. H : « heben » ; il faut lire : « haben » (cf. S1).

être *pour soi*, réfléchi en soi, un, est, avec son contraire, *l'être-pour-un-autre*, dans une unité, et, pour cette raison, il est posé seulement comme quelque chose de supprimé ; ou[encore :] cet *être-pour-soi* est tout aussi *inessentiel* que ce qui seul devait être l'inessentiel, à savoir le rapport à autre chose.

De ce fait, l'ob-jet, dans ses déterminités pures ou dans les déterminités qui devaient constituer son essentialité, est tout autant supprimé qu'il devint, dans son être sensible, quelque chose de supprimé. Il est être sensible, de là il devient un universel ; mais cet universel, puisqu'il *provient du sensible*, est, de façon essentielle, | *conditionné* par celui-ci, et, par conséquent, il est une universalité pas du tout véritablement égale à elle-même, mais *affectée d'une opposition*, et qui, pour cette raison, se sépare en ces extrêmes que sont la singularité et l'universalité, l'Un des propriétés et l'Aussi des matières libres. Ces déterminités pures semblent exprimer l'*essentialité* elle-même, mais elles ne sont qu'un *être-pour-soi* qui est grevé de l'*être-pour-un-autre* ; mais en tant que tous deux sont essentiellement *dans une unité*, l'universalité absolue inconditionnée est maintenant présente, et la conscience fait ici pour la première fois véritablement son entrée dans le royaume de l'entendement[1].

1. La première négation de l'objectivité purement sensible, du divers visé par la certitude sensible, s'est opérée à travers l'objectivation en elle de la synthèse subjective de son appréhension : telle est la perception, saisie de l'objectivité comme diversité ou différence en elle-même identifiée à soi. Cette identification est à la fois l'identification formelle de la diversité sensible promue alors en sens d'elle-même comme diversité ou en détermination pure de la diversité, et son identification matérielle, en son contenu, comme détermination pure de l'unité : la perception prend la chose comme un Aussi et un Un. Cependant, la perception en tant que première (toujours, et d'emblée, la patience du concept hégélien !) négation de l'objectivité seulement sensible – donc négation de celle-ci par elle-même d'abord seule présente, et qui s'affirme encore dans sa négation – reste conditionnée par elle. Ainsi, le jeu objectivé des deux déterminations pures de la spontanéité subjective identifiant le sensible, de l'entendement advenant pour lui-même, objet à lui-même, dans la perception, reste pris dans l'élément diversifiant qu'est le sensible, c'est-à-dire dans la diversité ou l'exclusion réciproque de l'unité et de la diversité, de l'Un et de l'Aussi pourtant liés objectivement dans la chose perçue. L'entendement percevant s'emploie bien alors, en son exigence d'identification absolue ou abstraite, à résoudre une telle contradiction, d'où sa sophistique naturelle qui lui fait attribuer l'une de ses deux déterminations pures à l'objet et l'autre au sujet de la perception. Mais leur lien entraîne leur nécessaire permutation dans chacun de ces supports, qui s'identifient alors dans leur contenu, lequel finit par s'objectiver comme la production l'une par l'autre de l'unité et de la diversité. Celles-ci se posent ainsi dans

La singularité sensible disparaît donc bien dans le mouvement dialectique de la certitude sensible immédiate et devient une universalité, mais seulement une *universalité sensible*. La visée mienne est disparue et la perception prend l'ob-jet tel qu'il est *en soi* ou comme un universel en général ; la singularité se fait jour, par conséquent, à même lui, en tant que singularité vraie, qu'*être-en-soi* de l'*Un*, ou en tant qu'un *être-réfléchi-en-soi-même*. Mais c'est encore un être-pour-soi *conditionné, à côté duquel* se présente un autre être-pour-soi, l'universalité opposée à la singularité et conditionnée par elle ; cependant, ces deux extrêmes qui se contredisent ne sont pas seulement *l'un à côté de l'autre*, mais dans une unique unité, ou ils sont, ce qui est la même chose, l'être commun des deux, – l'*être-pour-soi* est grevé de l'opposition en général, c'est-à-dire que, en même temps, il n'est pas un *être-pour-soi*. Ce sont ces | moments que la sophistique de la perception cherche à sauver de leur contradiction et, moyennant la différenciation des *points de vue*, moyennant l'*Aussi* et le « *dans la mesure où* », à maintenir fermement, de même qu'elle cherche enfin, au moyen de la différenciation de l'*inessentiel* et d'une *essence* opposée à lui, à se saisir du vrai. Seulement, ces expédients, au lieu d'écarter, dans l'appréhension, l'illusion, se démontrent être bien plutôt eux-mêmes du néant ; et le vrai, qui est censé être gagné moyennant cette logique de la perception, se démontre être, à l'intérieur d'un seul et même point de vue, le contraire, et, par là, avoir pour essence l'universalité sans différenciation ni détermination.

Ces vides abstractions de la *singularité* et de l'*universalité* opposée 3b
à elle, ainsi que de l'*essence* qui est liée à un inessentiel, d'un *inessentiel* qui est néanmoins en même temps nécessaire, sont les puissances dont le jeu est l'entendement percevant, souvent désigné comme bon sens ; celui-ci, qui se prend pour la conscience réelle solide, est, dans la

l'objet comme des moments de leur unité productrice, de leur intériorisation dynamique, comme telle intellectuelle, pour laquelle le sensible, qui n'impose plus sa loi, même comme simple condition, au sens de l'objet, est rabaissé à un simple remplissement de ce sens. L'entendement saisit désormais lui-même – l'unité qui passe d'elle-même dans la diversité (l'expansion) et la diversité qui passe d'elle-même dans l'unité (la contraction), l'une et l'autre passant elles-mêmes d'elles-mêmes l'une dans l'autre, ou encore : l'universalité qui se particularise et revient par elle-même de sa particularité à elle-même, bref l'universalité inconditionnée – et lui seul, dans l'objet. Le jeu de l'entendement ainsi objectivé est la force, unité sensée, actualisée ou remplie sensiblement, de son expansion et de sa contraction.

perception, seulement le jeu de ces *abstractions*; il est en général toujours le plus pauvre là où il s'imagine être le plus riche. Tandis qu'il est ballotté de côté et d'autre par ces essences tenant du néant, jeté des bras de l'une dans ceux de l'autre, et qu'il s'efforce, usant de sa sophistique, de fixer et d'affirmer alternativement, maintenant, l'une de ces essences, ensuite, l'essence directement opposée, tandis qu'il entre en conflit avec la vérité, | il s'imagine, au sujet de la philosophie, qu'elle n'a affaire qu'avec des *choses de pensée*. Elle a bien aussi, en réalité, affaire avec celles-ci, et elle les connaît comme les pures essences, comme les éléments absolus et les puissances absolues; mais, en même temps, elle les connaît également en leur *déterminité*, et c'est pourquoi elle s'en rend maîtresse, alors que l'entendement percevant dont il vient d'être question les prend pour ce qui est vrai, et qu'il est expédié par elles d'un égarement dans l'autre. Lui-même ne parvient pas à la conscience que ce sont de telles essentialités simples qui règnent en lui, mais il s'imagine toujours avoir affaire avec un matériau et contenu on ne peut plus massif, de même que la certitude sensible ne sait pas que la vide abstraction de l'être pur est son essence; mais, en fait, c'est à même ces essentialités que l'entendement percevant va et vient à travers tout matériau et contenu; elles sont ce qui maintient celui-ci en un ensemble et le maîtrise, et elles constituent seules ce que le sensible est, en tant qu'*essence*, pour la conscience, ce qui détermine les rapports qu'elle a avec lui, et ce à même quoi a son cours le mouvement de la perception et de ce qui est pour elle le vrai. Ce cours, qui est une alternance constante de détermination du vrai et de suppression de cette détermination, constitue proprement la vie et l'exercice quotidiens et constants de la conscience percevante et qui, à son avis, se meut dans la vérité. En l'occurrence, cette conscience aboutit, sans qu'elle puisse être arrêtée, à ce résultat d'une même suppression de toutes ces essentialités ou déterminations essentielles, | tout en étant consciente comme du vrai, dans chaque moment singulier, seulement de cette *unique déterminité* que voici, puis, à son tour, de cette autre, qui lui est opposée. Elle flaire bien leur inessentialité; les sauver du danger qui menace, elle le fait en s'engageant dans la sophistique consistant, pour elle, a affirmer maintenant comme le vrai ce qu'elle-même, l'instant d'avant, affirmait comme le non-vrai. Ce vers quoi la nature de ces essences sans vérité veut proprement pousser cet entendement, à savoir, quant aux pensées de cette *universalité* et *singularité* dont il a été question, de l'*Aussi* et de l'*Un*, de cette *essentialité* précédemment évoquée qui est liée *nécessairement* à une *inessentialité*, et d'un *inessentiel* qui est pourtant nécessaire, de les *rassembler*, toutes ces pensées de telles entités sans essence, et, par là, de les supprimer, c'est ce contre quoi il se hérisse en s'appuyant sur le « *dans la mesure où* » et sur les divers *points de vue*, ou en faisant en sorte de prendre sur soi l'une des pensées pour conserver l'autre à part et comme la vraie. Mais la nature de ces abstractions les fait, en et pour elles-mêmes, se réunir ensemble, l'entendement en son bon sens est la proie d'elles-mêmes, qui l'entraînent de tout côté dans le cercle de leur tourbillon. En tant qu'il veut leur attribuer la vérité en faisant en sorte que, tantôt, il prend sur soi leur non-vérité, mais, tantôt aussi, désigne l'illusion comme une apparence des choses en tant qu'on ne peut se fier à elles, et sépare [en elles] l'essentiel de quelque chose qui leur est nécessaire et qui pourtant est censé être pour elles inessentiel, et [ce] en fixant celui-là, comme leur vérité, contre celui-ci, il ne leur procure pas leur vérité, mais il se donne à lui-même la non-vérité.

III

FORCE ET ENTENDEMENT
PHÉNOMÈNE ET MONDE SUPRASENSIBLE

La conscience, dans la dialectique de la certitude sensible, a perdu l'usage de la vue et l'ouïe, etc., et, en tant que perception, elle est parvenue à des pensées, mais des pensées qu'elle ne rassemble pour la première fois que dans l'universel tel de façon inconditionnée. Or, cet inconditionné ne serait lui-même, à son tour, rien d'autre que l'*extrême* – venant se placer d'un côté – de l'*être-pour-soi*, s'il était pris comme une essence simple en repos, car, de la sorte, viendrait lui faire face l'entité sans essence[1]; mais, mis en rapport avec celle-ci, il serait lui-même inessentiel, et la conscience ne serait pas sortie de l'illusion de la perception[2]; seulement, il s'est produit comme un inconditionné qui, se dégageant d'un tel être-pour-soi conditionné, a fait retour en lui-même. – Cet universel inconditionné, qui est désormais l'ob-jet vrai de la conscience, est encore en tant qu'*ob-jet* de celle-ci; elle n'a pas encore saisi son *concept* comme *concept*. Il est essentiel de distinguer les deux choses : pour la conscience, l'ob-jet, se dégageant du rapport à un autre être, a fait retour en lui-même, | et, par là, il est devenu *en soi* concept; mais la conscience n'est pas encore pour elle-même le concept, et c'est pourquoi elle ne se connaît pas encore elle-même dans

1. « das Unwesen »

2. Si l'essence, *intériorisation* de soi de l'être, est *extériorisée* par rapport à lui comme un essentiel faisant face à un inessentiel, elle est niée en tant qu'essence en étant soumise à l'extériorité à soi propre à ce qui est sensible et perçu.

cet ob-jet réfléchi dont il vient d'être question[1]. *Pour nous*, cet ob-jet est devenu moyennant le mouvement de la conscience, de telle sorte que celle-ci est intriquée dans le devenir de lui-même et que la réflexion est la même des deux côtés ou encore n'est qu'une unique réflexion. Mais, parce que la conscience n'avait pour contenu, dans ce mouvement, que l'essence ob-jective, non pas la conscience en tant que telle, le résultat est pour elle à poser selon une signification ob-jective, et la conscience opère encore son retrait hors de ce qui est devenu, de telle sorte que ce qui est devenu lui est, en tant que quelque chose d'ob-jectif, l'essence.

1 L'entendement a par là, certes, supprimé sa propre non-vérité et la non-vérité de l'ob-jet; et ce qui est, de ce fait, pour lui, devenu, c'est le concept du vrai; en tant qu'[il s'agit d'] un vrai étant *en soi*, qui n'est pas encore concept, ou qui manque de l'*être-pour-soi* de la conscience et que l'entendement laisse faire sans y avoir le savoir de lui-même. Ce vrai active son essence pour lui-même, en sorte que la conscience n'a aucune part à sa libre réalisation, mais en est seulement la spectatrice et la pure appréhension. C'est donc à *nous* qu'il revient encore, pour commencer, de nous mettre à sa place et d'être le concept qui déploie ce qui est contenu dans le résultat; c'est à même cet ob-jet déployé, qui s'offre à la conscience | comme un étant, qu'elle devient à elle-même et pour la première fois conscience concevante[2].

Le résultat était l'universel tel de façon inconditionné, tout d'abord en ce sens négatif et abstrait, que la conscience niait ses concepts unilatéraux et en faisait abstraction, c'est-à-dire les abandonnait. Mais le résultat a en soi cette signification positive, que l'unité de l'*être-pour-soi* et de l'*être-pour-un-autre* y est posée, ou que l'opposition absolue y est posée immédiatement comme une seule et même essence. Il semble

1. Pour la conscience devenant entendement, l'objet est devenu l'identification réciproque de son identité à soi et de sa différence d'avec soi, donc est devenu identique au mouvement de la conscience qui l'appréhende. Ce mouvement commun au sujet et à l'objet de la conscience est le concept (auto-différenciation de l'identité, objectivation de soi de la subjectivité). Mais la conscience, en tant que telle, *est* ce mouvement, elle ne l'*a* pas, puisqu'elle continue par essence à séparer en elle le sujet et l'objet, ce qui l'empêche de se saisir comme objectivation du sujet et, donc, de se reconnaître dans l'objet ainsi subjectivé.

2. Après avoir, *en son nom propre*, *conceptualisé* le nouvel objet et la contradiction qui gît encore en lui, le phénoménologue analyse l'*expérience* qu'en fait la *conscience réelle* en tentant, vainement, de le sauver de cette contradiction, avant de saisir nécessairement comme objet ce qui contredit cet objet contradictoire.

tout d'abord seulement concerner la forme des moments l'un par rapport à l'autre, mais l'être-pour-soi et l'être-pour-un-autre sont tout aussi bien le *contenu* lui-même, parce que l'opposition, en sa vérité, ne peut avoir aucune autre nature que celle qui s'est dégagée dans le résultat, à savoir que le contenu qui est tenu pour vrai dans la perception appartient en fait seulement à la forme et se résout en son unité[1]. Ce contenu est en même temps universel; il ne peut y avoir aucun autre contenu qui, en vertu de sa constitution particulière, se soustrairait au retour en cette universalité inconditionnée. Un tel contenu consisterait en une quelconque manière déterminée d'être pour soi et de se comporter par rapport à autre chose. Mais *être pour soi* et *se comporter par rapport à autre chose, en un sens général*, voilà ce qui constitue sa *nature* et son *essence*, dont la vérité est d'être un universel tel de façon inconditionnée; et le résultat est tout bonnement universel.

| Mais parce que cet universel inconditionnellement tel est ob-jet pour la conscience, en lui vient au jour la différence de la forme et du contenu, et, dans la figure du contenu, les moments se présentent sous l'aspect qu'ils offraient d'abord, à savoir d'être, d'un côté, un milieu universel de multiples matières subsistantes, et, de l'autre côté, un Un réfléchi en lui-même, dans lequel leur subsistance-par-soi est anéantie. Ce qu'on a là, c'est la dissolution de la subsistance-par-soi de la chose ou la passivité, cette dernière étant un être-pour-un-autre, tandis que ce qu'on a ici, c'est l'être-pour-soi. Il faut voir comment ces moments se présentent dans l'universalité inconditionnée qui est leur essence. Il appert tout d'abord que, du fait qu'ils sont seulement dans celle-ci, ils ne se trouvent absolument plus l'un en dehors de l'autre, mais sont essentiellement, en eux-mêmes, des côtés qui se suppriment, alors que seul est posé leur passage l'un dans l'autre.

L'un des moments apparaît donc comme l'essence qui s'est mise de **2a**
côté, comme milieu universel ou comme la persistance de matières subsistances-par-soi. Mais la *subsistance-par-soi* de ces matières n'est

1. Le sens de l'objet, dont le contenu purement sensible, divers, toujours présupposé, est d'emblée élevé à l'identification à soi constitutive d'un sens, consiste donc aussitôt dans la forme qu'est cette identification par rapport au contenu originairement divers. Et ce sens s'enrichit de l'entrecroisement et de la totalisation des formes elles-mêmes diverses identifiées, tels des contenus, par une forme à chaque fois plus globale. Cela, jusqu'au sens total qu'est l'Idée, forme absolue qui est à soi-même son contenu, tout contenu.

rien d'autre qu'un tel milieu, ou [encore :] cet *universel* est de part en part la *multiplicité* de tels universels divers. Mais, que l'universel soit, en lui-même, dans une unité indissociée avec cette multiplicité, cela signifie que ces matières sont chacune là où est l'autre, qu'elles se compénètrent réciproquement, – mais sans se toucher, parce que, à l'inverse, le différencié multiple est aussi bien subsistant-par-soi. Par là est posée en même temps aussi leur pure porosité | ou leur être-supprimé. Cet être-supprimé, à son tour, ou la réduction de cette diversité au *pur être-pour-soi*, n'est rien d'autre que le milieu lui-même, et ce dernier est la *subsistance-par-soi* des différences. Ou [encore :] les différences posées suivant leur subsistance-par-soi passent immédiatement en leur unité, et leur unité immédiatement en [leur] déploiement, et celui-ci, derechef, en retour, en la réduction [à l'unité]. Mais ce mouvement est ce qui est nommé la *force*; l'un des moments de cette force, à savoir elle-même en tant qu'expansion, dans leur être, des matières subsistances-par-soi, est son *extériorisation*; mais elle-même en tant qu'elle est l'être-disparu des matières constitue la force *refoulée*, de son extériorisation, en elle-même, ou la *force proprement dite*. Mais, premièrement, la force refoulée en elle-même *doit nécessairement* s'extérioriser; et, deuxièmement, dans [son] extériorisation, la force est aussi bien une force étant *dans elle-même* qu'elle est, dans cet être-dans-soi-même, [son] extériorisation. – En tant qu'ainsi nous obtenons les deux moments dans leur unité immédiate, l'entendement auquel appartient le concept de la force est proprement le *concept*, lequel porte les moments différenciés comme étant différenciés; car, *en la force elle-même*, ils ne doivent pas être différenciés; la différence est, de ce fait, seulement dans la pensée[1]. – Ou [encore :] ce qui a été posé dans ce qui précède, ce n'est encore que le concept de la force, non pas la réalité de celle-ci. Mais, en fait, la force est l'universel inconditionnellement tel, qui est ce qu'il est *pour un autre* tout autant en soi-même, ou qui a la différence – car elle n'est rien d'autre que | l'être

1. L'identification dans et comme le nouvel objet – la force – des deux moments de l'appréhension perceptive de la chose doit nécessairement se développer par l'objectivation même de ceux-ci, la forme objective de la force se donnant ainsi un contenu spécifique immanent lui-même objectif. Toujours, le contenu contradictoire, rabaissé par là en un non-être seulement subjectif, qui est nié par et dans son identification objectivante nouvelle, doit nécessairement être re-posé en celle-ci, mais comme une détermination ou différenciation alors elle-même objective recevant un sens nouveau, en tant que différenciation d'une nouvelle identité.

pour *un autre* – en lui-même. Pour que, donc, la force soit dans sa vérité, il faut qu'elle soit totalement libérée de la pensée et posée comme la substance des différences en question, à savoir : *d'une part et d'abord, elle-même*, qui, en tant que cette force totale, reste essentiellement *en et pour soi*, et, *ensuite*, ses *différences*, en tant que *substantielles* ou que moments subsistant pour eux-mêmes. La force comme telle ou comme force refoulée en elle-même est, par conséquent, pour elle-même en tant qu'un Un *excluant* pour lequel le déploiement des matières est *une essence subsistante autre*, et ce sont ainsi deux côtés subsistants-par-soi différents qui sont posés. Mais la force est aussi le tout ou elle reste ce qu'elle est suivant son concept, à savoir que ces *différences* restent de pures formes, des *moments* superficiels *qui disparaissent*. Les *différences* de la force *refoulée* en elle-même, la force proprement dite, et du *déploiement* des matières subsistantes-par-soi, ne seraient, en même temps, pas du tout si elles n'avaient pas une *subsistance*, ou [encore :] la force ne serait pas si elle n'*existait* pas sur le mode de cette opposition; mais qu'elle existe sur le mode de cette opposition ne signifie rien d'autre sinon que les deux moments sont eux-mêmes en même temps *subsistants-par-soi*. – Ce mouvement qui fait que les deux moments se donnent constamment une subsistance-par-soi et, à nouveau, se suppriment, est ainsi ce qui est à considérer. – Il ressort, quant au sens général, que ce mouvement n'est rien d'autre que le mouvement de la perception, dans laquelle les deux côtés, le percevant et le perçu, sont, | tout à la fois, par un premier aspect, en tant que l'*appréhension* du vrai, dans une unité et indifférenciation, mais également aussi bien tels que chaque côté est *réfléchi* en soi ou pour soi. Ici, ces deux côtés sont des moments de la force; ils sont dans une unité tout aussi bien que cette unité, qui, face aux extrêmes étant pour soi, apparaît comme le moyen terme, se décompose toujours en ces extrêmes précisément, qui n'ont d'être que par là. –. Le mouvement, qui se présentait tout à l'heure comme l'auto-anéantissement de concepts contradictoires, a donc ici la forme *ob-jective*, et il est le mouvement de la force, dont le résultat est qu'en lui l'universel inconditionnellement tel vient au jour comme quelque chose *de non-ob-jectif* ou comme *intérieur* des choses.

Ainsi qu'elle a été déterminée, en tant qu'elle est représentée comme *telle* ou comme *réfléchie en elle-même*, la force est l'un des côtés de son concept; mais [elle l'est] comme un extrême substantifié, et, à la vérité, l'extrême posé sous la déterminité de l'Un. Par là, la *subsistance* des matières déployées est exclue d'elle et constitue

quelque chose d'*autre* qu'elle. En tant qu'il est nécessaire qu'*elle-même* soit cette *subsistance*, ou qu'elle *s'extériorise*, son extériorisation se représente de telle sorte que *cet Autre vient s'ajouter* à elle et la sollicite. Mais, en réalité, en tant qu'elle s'extériorise *nécessairement*, cela même qui a été posé comme une essence autre, elle l'a en elle-même. Il faut donc retirer ce qu'on a dit en la posant comme *un Un* et en posant son essence, qui consiste, pour elle, à s'extérioriser, comme quelque chose d'autre, venant s'ajouter à elle de l'extérieur; elle est bien plutôt elle-même ce milieu universel | de la subsistance des moments en tant que matières, – ou [encore :] *elle s'est extériorisée*, et, quant à ce qui devait être l'agent sollicitant autre qu'elle, c'est elle qui l'est bien plutôt. Elle existe donc maintenant comme le milieu des matières déployées. Mais elle a de même essentiellement la forme de l'être-supprimé des matières subsistantes, ou [encore :] elle est essentiellement un *Un; cet être-un* est par là *maintenant*, alors qu'elle est, *elle*, posée comme le milieu où se trouvent des matières, *quelque chose d'autre qu'elle*, et elle a cette essence qui est la sienne en dehors d'elle. Mais, en tant qu'il lui faut nécessairement être ce comme quoi elle *n'*est *pas encore* posée, *cet Autre vient s'ajouter* [à elle] et la sollicite à la réflexion en soi-même, ou [encore :] il supprime l'extériorisation d'elle-même. Mais, en réalité, elle est *elle-même* cet être-réfléchi-en-soi ou cet être-supprimé de l'extériorisation; l'être-un disparaît *tel qu'*il est apparu, à savoir comme *un Autre; elle est lui-même*, elle est force refoulée en soi-même.

2b Ce qui entre en scène en tant qu'un Autre et qui la sollicite aussi bien à l'extériorisation qu'au retour en soi-même est, ainsi que cela se dégage immédiatement, *soi-même force*; car l'Autre se montre comme un milieu universel aussi bien que comme un Un; et de telle sorte que chacune de ces figures entre en scène en même temps seulement comme un moment qui disparaît. En cela, la force, du fait qu'un Autre est pour elle et qu'elle est pour un Autre, n'est encore pas du tout sortie de son concept. Mais il y a deux forces présentes en même temps; le concept des deux est assurément le même, mais il est sorti de son unité pour passer dans la dualité[1]. Au lieu que l'opposition | ne reste, de façon tout à fait essentielle, qu'un moment, elle paraît s'être, à travers la scission

1. Non seulement l'unité, l'identité à soi, la non-contradiction du concept de la force n'est pas contredite par la dualité réelle des forces, mais elle l'exige.

en des *forces* totalement *subsistantes-par-soi*, soustraite à la domination de l'unité. Quant à ce qu'il en est de cette subsistance-par-soi, c'est à regarder de plus près. Tout d'abord, la seconde force entre en scène comme ce qui sollicite, et, à la vérité, comme milieu universel suivant son contenu, face à celle qui est déterminée comme sollicitée : mais, en tant que celle-là est essentiellement alternance de ces deux moments et elle-même force, elle n'est en fait pareillement milieu universel *qu'en tant qu'elle est sollicitée à l'être*, et, tout autant, elle n'est aussi une unité négative ou un facteur sollicitant au retour [en-soi] de la force que *pour autant qu'elle est sollicitée*. Du coup, elle aussi, cette différence qui existait entre les deux facteurs et suivant laquelle l'un devait être le *sollicitant* et l'autre le *sollicité* se transforme dans le même échange des déterminités l'une avec l'autre.

Le jeu des deux forces consiste ainsi dans cet être-déterminé opposé des deux, dans leur être-l'une-pour-l'autre au sein de cette détermination et dans la permutation immédiate qui leur fait confondre absolument [leurs] déterminations, – passage moyennant lequel seul ont un être ces déterminations dans lesquelles les forces paraissent entrer en scène suivant une *subsistance-par-soi* d'elles-mêmes. Le facteur sollicitant est, par exemple, posé comme milieu universel, et, en revanche, le facteur sollicité, comme force refoulée; mais celui-là n'est lui-même milieu universel que pour autant que l'autre [facteur] est une force refoulée; | ou [encore :] celle-ci est, bien plutôt, le facteur sollicitant pour celui-là et, seule, elle fait de lui le milieu. Celui-là n'a que par l'autre sa déterminité et il n'est sollicitant que dans la mesure où il est sollicité par l'autre à être sollicitant; et il perd aussi bien immédiatement cette déterminité qui lui est donnée; car celle-ci passe en l'autre ou, bien plutôt, est déjà passée en lui; le facteur étranger sollicitant la force entre en scène comme milieu universel, mais seulement du fait qu'il a été sollicité à cela par elle; ce qui signifie toutefois *qu'elle* le *pose* ainsi et qu'elle *est* bien plutôt elle-même *essentiellement* milieu universel; elle pose ainsi le facteur sollicitant parce que cette autre détermination lui est essentielle *à elle*, c'est-à-dire parce qu'*elle est bien plutôt elle-même*.

Pour rendre complet le discernement du concept de ce mouvement, on peut encore attirer l'attention sur le fait que les différences elles-mêmes se montrent dans une différence double : *une fois* comme des différences du *contenu*, en tant que l'un des extrêmes est [la] force réfléchie en soi, l'autre étant, lui, le milieu des matières, l'*autre fois*

comme des différences de la *forme*, en tant que l'un des extrêmes est ce qui sollicite, l'autre ce qui est sollicité, celui-là étant actif, celui-ci passif. Suivant la différence de contenu, ils *sont* en général, ou pour nous différents; mais, suivant la différence de forme, ils sont subsistants-par-soi, étant, dans leur relation, tels qu'ils se séparent l'un de l'autre, et opposés. Que, de la sorte, les extrêmes, suivant | ces deux côtés, ne soient rien *en soi*, mais que ces côtés dans lesquels devrait consister leur essence différenciée soient seulement des moments disparaissants, un passage immédiat de chacun d'eux en l'opposé, c'est là ce qui advient pour la conscience dans la perception du mouvement de la force. Mais pour nous, ainsi que cela a été rappelé ci-dessus, il y eut encore ceci, que, en soi, les différences, en tant que *différences du contenu et de la forme*, disparurent, et que, sur le côté de la forme, suivant l'essence, le moment *actif, sollicitant* ou *étant-pour-soi*, se trouve être la même chose que ce qui, sur le côté du contenu, était en tant que force refoulée en soi, – le moment passif, *sollicité*, ou étant pour un Autre, se trouvant être, sur le côté de la forme, la même chose que ce qui, sur le côté du contenu, se présentait comme milieu universel des multiples matières.

Ce qui résulte de cela, c'est que le concept de la force devient *effectif* du fait du redoublement en deux forces, et comment il devient tel. Ces deux forces existent en tant que des essences qui sont pour elles-mêmes, mais leur existence est un tel mouvement de l'une face à l'autre que leur *être* est bien plutôt un pur *être-posé par le moyen de quelque chose d'autre*, ce qui signifie que leur être a bien plutôt la pure signification du *disparaître*. Elles ne sont pas en tant que des extrêmes qui retiendraient en eux, pris pour eux-mêmes, quelque chose de fixe, et qui n'enverraient qu'une propriété extérieure à la rencontre l'un de l'autre, en leur point médian et à l'endroit de leur contact; mais ce qu'elles sont, elles ne le sont qu'en ce point médian et de contact. Il s'y trouve immédiatement aussi bien l'être-refoulé-en-soi ou l'*être-pour-soi* de la force que | l'extériorisation [d'elle-même], aussi bien le solliciter que l'être-sollicité; ces moments ne s'y trouvent donc pas répartis en deux extrêmes subsistants-par-soi qui ne s'offriraient l'un à l'autre qu'une pointe opposée, mais leur essence consiste absolument, pour eux, à être chacun seulement par l'autre et, [pour les forces,] quant à ce que chacune d'elles est ainsi par l'autre, à, immédiatement, ne plus l'être en tant qu'elle l'est. Elles n'ont par là, en réalité, pas de substances propres qui les porteraient et conserveraient. Le *concept* de la force se conserve

bien plutôt comme l'*essence* dans son *effectivité* même; la *force* en tant qu'*effective* n'est absolument que dans l'*extériorisation*, laquelle n'est en même temps rien d'autre qu'une auto-suppression d'elle-même. Cette force *effective* étant représentée comme libre de son extériorisation et comme étant pour elle-même, elle est alors la force refoulée en elle-même; mais cette déterminité est en fait, telle que cela s'est dégagé, elle-même seulement un moment de l'*extériorisation*. La vérité de la force reste donc seulement la *pensée* de celle-ci; et, n'ayant rien qui les tienne, les moments de son effectivité, ses substances et son mouvement s'effondrent en une unité indifférenciée, qui n'est pas la force refoulée en soi – car celle-ci n'est elle-même qu'un moment de ce genre –, mais cette unité est *son concept comme concept*. La réalisation de la force est donc en même temps la perte de la réalité; elle y est bien plutôt devenue quelque chose de tout autre, à savoir cette *universalité* que l'entendement connaît d'abord ou immédiatement comme l'essence de la force, et qui s'avère aussi comme l'essence de celle-ci prise en | la réalité censée être la sienne à même les substances effectives.

Pour autant que nous considérons *le premier* universel comme le 3
concept de l'entendement, dans lequel la force n'est pas encore pour elle-même, le second universel est maintenant l'*essence* de cette force, essence prise telle qu'elle se présente *en et pour elle-même*. Ou, inversement, si nous considérons le premier universel comme l'*immédiat* que devait être pour la conscience un ob-jet *effectif*, ce second universel est déterminé comme le *négatif* de la force ob-jective sur un mode sensible; il est la force telle qu'elle est, dans son essence véritable, seulement en tant qu'*ob-jet de l'entendement*; le premier universel dont il a d'abord été question serait la force refoulée en elle-même, ou elle en tant que substance, tandis que le second universel dont il vient d'être question est l'*intérieur* des choses, en tant qu'un *intérieur* qui est cela même qu'est le concept comme concept.

Cette essence véritable des choses s'est maintenant déterminée de telle sorte qu'elle n'est pas immédiatement pour la conscience, mais que celle-ci a un rapport médiat avec l'intérieur et, en tant qu'entendement, *porte son regard, à travers ce moyen terme du jeu des forces, dans l'arrière-fond vrai des choses*. Le moyen terme qui enchaîne ensemble les deux extrêmes, l'entendement et l'intérieur, est l'*être* développé de la force, lequel est désormais pour l'entendement

lui-même un *disparaître*. Il s'appelle, pour cette raison, un *phénomène* ou une *apparition*[1]; car nous nommons apparence l'*être* qui, en lui-même, est immédiatement un *non-être*. Cependant, il n'est pas seulement une apparence, mais une apparition ou un phénomène, un *tout* de l'apparence. C'est ce *tout*, en tant qu'un tout ou un *universel*, qui | constitue l'*intérieur*, le *jeu des forces*, en tant que *réflexion* de ce jeu en lui-même. En lui, les essences de la perception sont *posées* pour la conscience d'une manière ob-jective, telles qu'elles sont en soi, à savoir comme des moments qui se changent immédiatement, sans repos ni être, en [leur] contraire : l'Un immédiatement en l'universel, l'essentiel immédiatement en l'inessentiel, et inversement. C'est pourquoi ce jeu des forces est le négatif développé; mais la vérité de celui-ci est le positif, à savoir l'*universel*, l'ob-jet qui est *en soi*. – L'*être* de ce dernier *pour* la conscience est médiatisé par le mouvement du *phénomène*, dans lequel l'*être de la perception* et, d'une façon générale, l'ob-jectif tel par son caractère sensible n'ont qu'une signification négative, [et] où, donc, la conscience, en s'en retirant, se réfléchit en elle-même comme en ce qui est vrai, mais, en tant que conscience, fait à nouveau de ce vrai un *intérieur* ob-jectif et différencie cette réflexion des choses de sa réflexion en soi-même; de même que le mouvement médiatisant lui est tout autant encore un mouvement ob-jectif. Cet intérieur est donc pour elle un extrême qui lui fait face; mais il est pour elle le vrai, pour cette raison qu'elle a en lui, comme dans l'*en-soi*, en même temps la certitude d'elle-même ou le moment de son être-pour-soi; mais, d'une telle raison, elle n'est pas encore consciente, car *l'être-pour-soi* que l'intérieur devrait en lui-même comporter ne serait rien d'autre que le mouvement négatif, or celui-ci est pour la conscience encore le | phénomène disparaissant *ob-jectif*, pas encore son *propre* être-pour-soi; c'est pourquoi, si l'intérieur lui est bien concept, elle ne connaît cependant pas encore la nature du concept[2].

1. « *Erscheinung* ». Nous traduisons ici par les deux termes synonymisés: *apparition* et *phénomène* (cf. ci-dessus, note 1, p. 65).

2. L'objectivation développée du concept de la force, à savoir le jeu des deux forces, aboutit nécessairement à dé-réaliser celles-ci en objectivant le pur échange idéel de leurs déterminations. L'objectivité sensible disqualifiée comme simple apparence (*Schein*) et – puisque tout le sensible est disqualifié et que, de la sorte ne subsiste plus aucun *être* sensible s'opposant à l'apparence – comme, plus radicalement donc, simple phénomène (*Erscheinung*), ce qui est ne peut être que le négatif du sensible phénoménalisé, du phénomène posé comme phénomène, à savoir le suprasensible, dont l'être fonde le non-être du phénomène. La fondation conceptuelle subjective du phénomène est, par la conscience en tant que telle objectivante, objectivée comme le fondement en soi de ce phénomène.

Dans ce *vrai* [qui est] *intérieur*, comme dans l'*absolument universel* 3a
qui est purifié de l'*opposition* de l'universel et du singulier et qui est devenu *pour l'entendement*, commence désormais de s'ouvrir, au-dessus du *monde sensible* en tant qu'il est le *monde des phénomènes*, un monde *suprasensible* en tant qu'il est le monde *vrai*, – au-dessus de l'*en-deçà* qui disparaît, l'*au-delà* qui demeure; [c'est là] un en-soi qui est la première et, pour cette raison, elle-même imparfaite apparition de la raison, ou [encore :] seulement le pur élément dans lequel la vérité a son *essence*.

Notre ob-jet est, de ce fait, désormais le syllogisme qui a pour extrêmes l'intérieur des choses et l'entendement, et pour moyen terme le phénomène; mais le mouvement de ce syllogisme procure la détermination supplémentaire de ce que l'entendement aperçoit, à travers le moyen terme, dans l'intérieur, et l'expérience qu'il fait au sujet de ce rapport dans lequel des termes sont enchaînés ensemble.

C'est encore un *pur au-delà* que l'intérieur est pour la conscience, car elle ne se trouve pas encore elle-même dans lui; il est *vide*, car il est seulement le néant du phénomène et, positivement, l'universel simple. Cette manière d'être de l'intérieur abonde immédiatement dans le sens de ceux qui disent que l'on ne saurait connaître l'intérieur des choses, mais la raison faisant qu'il en est ainsi devrait être saisie autrement. De cet intérieur, | tel qu'il est ici immédiatement, on n'a assurément pas connaissance le moins du monde, toutefois ce n'est pas parce que la raison aurait la vue trop courte ou serait bornée, ou de quelque autre façon qu'on l'exprime – sur ce point, ici, rien ne [nous] est encore bien connu, car nous n'avons pas encore pénétré si profond –, mais c'est à cause de la nature simple de la Chose elle-même, parce que, en effet, dans le *vide* rien n'est connu, ou, si on l'exprime en partant de l'autre côté, parce qu'il est déterminé précisément comme l'*au-delà* de la conscience. – Le résultat est assurément le même, si l'on place un aveugle dans la richesse du monde suprasensible – si ce monde en a une, qu'elle soit un contenu appartenant en propre à un tel monde, ou que la conscience elle-même soit ce contenu –, et si l'on place un voyant dans les pures ténèbres, ou si l'on veut, dans la pure lumière, si le monde en question est seulement celle-ci; le voyant voit aussi peu dans sa pure

lumière que dans ses pures ténèbres, et exactement autant que l'aveugle dans l'abondance de la richesse qui se trouverait devant lui. Si, avec l'intérieur et le fait d'être enchaîné avec lui par le moyen du phénomène, on ne comptait rien en plus, il ne resterait rien d'autre qu'à s'en tenir au phénomène, c'est-à-dire qu'à percevoir quelque chose dont nous savons qu'il n'est pas vrai; ou [encore :] pour que, néanmoins, dans le vide, qui, certes, est d'abord advenu comme vacuité de choses ob-jectives, mais qui, *en tant que vacuité en soi*, doit être nécessairement pris aussi pour la vacuité de tous les rapports spirituels et des différences de la conscience en tant que | conscience, – pour que, donc, dans ce *vide ainsi totalement tel*, que l'on appelle aussi le *sacré*, il y ait pourtant quelque chose, il ne resterait rien d'autre qu'à le remplir avec des songes, des *apparitions* ou *phénomènes*[1] que la conscience se procure à elle-même en les engendrant; il lui faudrait prendre en bonne part qu'on le traite si mal, car il ne serait digne de rien de mieux, en tant que des songes sont eux-mêmes encore mieux que sa vacuité.

Mais l'intérieur, ou l'au-delà suprasensible, est *né* [de quelque chose], il *provient* du phénomène et celui-ci est ce qui le médiatise; ou [encore :] *le phénomène est son essence* et, en réalité, ce qui le remplit. Le suprasensible est le sensible et perçu posé comme il est en sa *vérité*; mais la *vérité* du *sensible* et perçu est d'être *phénomène*. Le suprasensible est donc le *phénomène* en tant que *phénomène*. – Si, étant donné tout cela, on vient à penser que le suprasensible est *par conséquent* le monde sensible ou le monde tel qu'il est *pour la certitude sensible immédiate et la perception*, c'est là comprendre les choses de travers, car le phénomène, bien plutôt, *n'*est *pas* le monde du savoir sensible et de la perception en tant que monde qui est, mais ce monde comme *monde supprimé* ou, en vérité, posé *comme monde intérieur*. On a coutume de dire que le suprasensible *n'*est *pas* le phénomène; cependant, en l'occurrence, par phénomène, on n'entend pas le phénomène, mais, bien plutôt, le monde *sensible*, pris comme étant lui-même une effectivité réelle.

| L'entendement qui est notre ob-jet se trouve à ce stade précisément où l'intérieur n'est d'abord devenu pour lui que comme *l'en-soi* universel encore non rempli; le jeu des forces n'a précisément que cette signification négative de ne pas être en soi, et que cette signification

1. Cf. ci-dessus, note 1, p. 65.

positive d'être le facteur *médiatisant*, mais hors de lui [, l'entendement]. Mais la mise en relation de cet entendement avec l'intérieur par la médiation est son mouvement, moyennant lequel cet intérieur va pour lui se remplir. – *Immédiat* est pour lui le jeu des forces, *tandis que le vrai* est pour lui l'intérieur simple; le mouvement de la force n'est, par suite, de la même façon, le vrai, que comme quelque chose de *simple* en général. Mais, au sujet de ce jeu des forces, nous avons vu qu'il est constitué de telle sorte que la force qui est *sollicitée* par une autre force est aussi bien le facteur *sollicitant* pour cette autre force, laquelle ne devient elle-même une force sollicitante que de ce fait. Ce qui est présent ici, c'est de même seulement le changement immédiat ou l'échange absolu de la *déterminité*, qui, elle, constitue l'unique *contenu* de ce qui entre en scène; à savoir d'être ou bien milieu universel ou bien unité négative. En son entrée en scène elle-même, ainsi déterminée, ce dont il est [ici] question cesse immédiatement d'être ce sous l'aspect de quoi il entre en scène; il sollicite par son entrée en scène ainsi déterminée l'autre côté, qui, de ce fait, *s'extériorise*; c'est-à-dire que cet autre côté est immédiatement maintenant ce que le premier devait être. Ces deux côtés, le *rapport* de la sollicitation et le *rapport* du contenu déterminé pris dans l'opposition, sont tels que *chacun* d'eux, *pour lui-même*, est l'absolu | renversement [de lui-même] et échange le faisant se confondre [avec l'autre]. Mais ces deux rapports sont eux-mêmes à leur tour la même chose; et la différence de la *forme*, à savoir d'être le sollicité et le sollicitant, est la même chose que la différence du *contenu*, consistant en ce qu'il y a le sollicité comme tel, c'est-à-dire le milieu passif, tandis que le sollicitant est, par contre, le milieu actif, l'unité négative ou l'Un. De ce fait, disparaît toute différence de *forces particulières*, censées être présentes dans ce mouvement, l'une à l'égard de l'autre, d'une façon générale; car elles reposaient uniquement sur les différences qui viennent d'être indiquées; et la différence des forces vient de même, elle aussi, avec les deux différences dont il a été question, se fondre en une seule et unique différence. De la sorte, ni la force, ni le solliciter et être-sollicité, ni la déterminité consistant à être un milieu subsistant-par-soi et une unité réfléchie en soi, ne sont, pris singulièrement, pour soi, quelque chose, et ce ne sont pas là non plus des oppositions diverses; mais ce qu'il y a dans cet échange absolu, c'est seulement *la différence en tant que différence universelle* ou comme une différence en laquelle se sont réduites les multiples oppositions. Cette *différence en tant qu'uni-*

verselle est, par conséquent, *ce que comporte de simple le jeu même de la force*, et ce qu'il y a de vrai dans ce jeu; elle est la *loi de la force*[1].

3bα La *différence simple*, c'est ce que devient le phénomène absolument changeant, moyennant sa relation à la simplicité de l'intérieur ou de l'entendement. L'intérieur est tout d'abord seulement ce qui est en soi universel; mais cet *universel* simple en soi est de façon essentielle tout aussi absolument la *différence universelle*, car il est | le résultat du changement lui-même, ou [encore :] le changement est son essence, mais le changement en tant qu'il est, dans l'*intérieur*, posé comme il est en vérité, par là accueilli en celui-ci comme différence tout aussi absolument universelle, amenée au repos, demeurant égale à elle-même. Ou [encore :] la négation est un moment essentiel de l'universel, et elle-même ou la médiation, sise ainsi dans l'universel, est une *différence universelle*. Celle-ci est exprimée dans la *loi*, comme dans l'image *constante* du phénomène instable. Le monde *suprasensible* est, de ce fait, un *calme règne de lois*, il est vrai au-delà du monde perçu – car celui-ci présente la loi seulement à travers un changement constant –, mais [qui est], dans ce monde perçu, aussi bien *présent* et [constitue] sa copie immédiate en repos.

Un tel règne des lois est, assurément, la vérité de l'entendement, laquelle emprunte le *contenu* [qui est le sien] à la différence logée dans la loi; mais il est en même temps seulement sa *première vérité* et il ne remplit pas le phénomène. La loi est présente dans le phénomène, mais elle n'est pas la présence tout entière du phénomène; elle a, dans des circonstances toujours autres, une effectivité toujours autre. De ce fait, il reste au phénomène pris *pour lui-même* un côté qui ne se trouve pas dans l'intérieur; ou [encore :] le phénomène n'est pas encore, à la vérité, posé en tant que *phénomène*, en tant qu'être-pour-soi *supprimé*. Ce défaut de la loi doit nécessairement se faire voir aussi bien en elle-même. Ce qui paraît constituer son défaut, c'est qu'elle a assurément en

1. L'intérieur a pour contenu le négatif du jeu des forces qui déréalise celles-ci à travers l'échange déstabilisant de leurs différences, c'est-à-dire niant l'objectivité de ces différences. La négation d'un tel jeu est celle *des* différences en question, encore sensibilisées par leur diversité, et, donc, la position de *la* différence prise en son sens, en son universalité ou identité à soi. L'intérieur se pose donc comme l'identité à soi qui se différencie dans et d'avec elle-même, dans une différence en cela identifiée à elle-même, égale à soi ou constante, et telle est la *loi* du sensible, loi qui pose en elle le sensible, qui, non seulement n'est plus conditionnée par lui, mais le détermine en tant qu'il a un sens. L'être vrai de la force ou des forces, c'est leur loi.

elle la différence elle-même, mais comme différence universelle, indéterminée. | Dans la mesure, cependant, où elle n'est pas *la* loi en général, mais *une* loi, elle a en elle, la déterminité; et, par là, ce qui est donné, c'est une *multiplicité* indéterminée de lois. Seulement, cette multiplicité est bien plutôt elle-même un défaut; elle contredit en effet le principe de l'entendement, pour lequel, en tant qu'il est la conscience de l'intérieur simple, l'*unité* universelle en soi est le vrai. Les multiples lois, cet entendement doit, pour cette raison, bien plutôt nécessairement les faire coïncider en une *unique* loi. C'est ainsi que, par exemple, la loi suivant laquelle la pierre tombe et la loi suivant laquelle les sphères célestes se meuvent ont été comprises comme une *unique* loi. Mais, avec cette venue à coïncidence, les lois perdent leur déterminité; la loi devient de plus en plus superficielle et ce qui est par là, en fait, trouvé, ce n'est pas l'unité de *ces* lois *déterminées*, mais une loi qui laisse tomber leur déterminité; c'est ainsi que la loi une qui réunit en elle les lois de la chute des corps sur terre et du mouvement céleste n'exprime pas, en fait, ces deux lois. La réunion de toutes les lois dans l'*attraction universelle* n'exprime aucun autre contenu que précisément le *simple concept de la loi elle-même*, concept qui y est posé comme *étant*. L'attraction universelle ne dit que ceci, à savoir que *tout a une différence constante à l'égard d'autre chose*. L'entendement est d'avis, en l'occurrence, qu'il a trouvé une loi universelle qui exprimerait l'effectivité universelle *en tant que telle*; mais il n'a trouvé en fait que le *concept de la loi* | *elle-même*; toutefois de telle sorte qu'il énonce en même temps par là ceci : *toute* effectivité est, *en elle-même*, conforme à la loi. C'est pourquoi l'expression *de l'attraction universelle* a une grande importance, dans la mesure où elle est dirigée contre la *représentation* dépourvue de pensée à laquelle tout s'offre dans la figure de la contingence et pour laquelle la déterminité a la forme de la subsistance-par-soi sensible.

Ce qui, par conséquent, fait face aux lois déterminées, c'est l'attraction universelle ou le pur concept de la loi. Dans la mesure où ce concept pur est considéré comme l'essence ou comme l'intérieur vrai, la *déterminité* de la loi déterminée appartient elle-même encore au phénomène ou, bien plutôt, à l'être sensible. Cependant, le *concept* pur de la loi ne va pas seulement au-delà de la loi qui, étant elle-même une loi *déterminée*, fait face à d'*autres* lois *déterminées*, mais il va aussi *au-delà de la loi* en tant que telle. La déterminité dont il était question n'est à proprement parler elle-même qu'un moment disparaissant, qui

ne peut plus ici se présenter comme une essentialité, car ce qui est donné, c'est seulement la loi comme étant le vrai, mais le *concept* de la loi est tourné contre *la loi* elle-même. C'est que, en la loi, la différence elle-même est *immédiatement* appréhendée et accueillie dans l'universel, mais, en même temps qu'elle, l'est aussi une *subsistance* des moments dont elle exprime la relation, en tant qu'essentialités indifférentes et étant en soi. Mais ces parties de la différence | se trouvant en la loi sont en même temps elles-mêmes des côtés déterminés ; le concept pur de la loi, en tant qu'il est l'attraction universelle, doit nécessairement être appréhendé en sa signification vraie, de telle sorte que, dans lui-même en tant qu'il est ce qui est absolument *simple*, les *différences* présentes à même la loi comme telle *fassent retour*, à nouveau, *en l'intérieur en tant qu'unité simple*; une telle unité simple est la *nécessité* intérieure de la loi.

La loi est par là présente d'une double façon, une double façon, une première fois comme loi en laquelle les différences sont exprimées en tant que moments subsistants-par soi, l'autre fois sous la forme de l'être-retourné-en-soi *simple*, laquelle forme peut derechef être nommée *force*, toutefois en ce sens qu'elle n'est pas la force refoulée, mais la force en général, ou qu'elle est en tant que le concept de la force, une abstraction qui, pour ce qui est des différences de ce qui attire et de ce qui est attiré, les entraîne elle-même en elle. Ainsi, par exemple, l'électricité *simple* est la *force*, mais l'expression de la différence tombe dans *la loi*; cette différence est [celle de] l'électricité positive et [de] l'électricité négative. Dans le cas du mouvement de la chute, la *force* est ce qu'il y a de simple, la *pesanteur*, qui a pour *loi* celle suivant laquelle les grandeurs des différents moments du mouvement, [à savoir] celles du *temps* écoulé et de *l'espace* parcouru, se rapportent l'une à l'autre comme racine et carré. L'électricité elle-même n'est pas la différence en soi ou, dans son essence, l'essence doublée de l'électricité positive et de l'électricité négative; | c'est pourquoi l'on a coutume de dire qu'elle *a* la loi d'*être* de cette manière-ci, [et] aussi bien, qu'elle *a la propriété* de s'extérioriser ainsi. Cette propriété est, certes, une propriété essentielle et unique de cette force, ou [encore :] elle lui est *nécessaire*. Mais la nécessité est ici un mot vide; la force *doit*, précisément *parce qu'elle* le *doit*, se redoubler de la sorte. Si, c'est vrai, une électricité positive est posée, une électricité *négative* est aussi *en soi* nécessaire, car le *positif* est seulement en tant que relation à un *négatif*, ou [encore :] le positif est, *en lui-même*, la différence d'avec soi-même, comme l'est tout aussi bien le négatif. Mais que l'électricité en tant que telle se partage ainsi, ce n'est pas là en soi ce qu'il y a de nécessaire : elle est, en tant que *force simple*, indifférente à l'égard de sa loi, celle, pour elle, d'*être* en tant que positive et que négative; et si nous appelons cela son concept, mais ceci son être, alors son concept est indifférent à l'égard de son être : elle ne fait qu'*avoir* cette propriété, c'est-à-dire, justement, que ce n'est pas, pour elle, *en soi* nécessaire. – Cette indifférence reçoit une autre figure lorsque l'on dit qu'il appartient à la *définition* de l'électricité d'être en tant que positive et que négative, ou que c'est là tout bonnement *son concept et son essence*. Alors, son être signifierait son *existence* en général; mais, dans cette définition-là, ne se trouve pas la *nécessité de son existence*; ou bien elle est parce qu'on la *trouve*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas du tout nécessaire, ou bien son existence est due à d'autres forces, c'est-à-dire que sa nécessité est une nécessité extérieure. Mais du fait que la | nécessité est logée dans la déterminité de *l'être-par-autre-chose*, nous retombons dans la *multiplicité* des lois déterminées que nous venions de laisser de côté pour considérer la *loi* en tant que loi; c'est seulement avec celle-ci qu'il faut comparer le *concept* de la loi en tant que concept, ou sa nécessité, laquelle, toutefois, ne s'est encore montrée, dans toutes ces formes, que comme un mot vide.

C'est encore d'une autre manière que celle qui a été indiquée qu'est présente l'indifférence [entre elles] de la loi et de la force, ou du concept et de l'être. Dans la loi du mouvement, par exemple, il est nécessaire que le mouvement se *partage* en temps et espace, ou ensuite aussi en distance et vitesse. En tant que le mouvement est seulement le rapport de ces moments-là, il est, lui, l'universel, ici bien partagé *en soi-même*; or ces parties : temps et espace, ou distance et vitesse, n'expriment pas, en elles, cette origine à partir d'un Un; elles sont indifférentes l'une à l'égard de l'autre : tels qu'on se les représente, l'espace peut être sans le temps, le temps sans l'espace, et la distance, à tout le moins, sans la vitesse, – de même que leurs grandeurs sont indifférentes l'une à l'égard de l'autre; [cela,] en tant que [ces réalités] ne se comportent pas [l'une à l'égard de l'autre] *comme* du *positif* et du *négatif* et, de ce fait, ne se rapportent pas l'une à l'autre par *leur essence*. La nécessité de la *partition* est donc bien ici présente, mais non pas celle des *parties* comme telles l'une pour l'autre. Mais c'est aussi pourquoi cette première nécessité dont il vient d'être question n'est elle-même qu'une fausse nécessité en trompe-l'œil; | c'est que l'on ne se représente pas le mouvement lui-même comme quelque chose de *simple* ou comme

essence pure, mais *déjà* comme partagé : temps et espace sont ses parties *subsistantes-par-soi* ou des *essences en elles-mêmes*, ou [encore :] la distance et la vitesse sont des modalités de l'être ou de la représentation, dont l'une peut bien être sans l'autre, et le mouvement est par suite seulement leur mise en relation *superficielle*, non pas leur essence. Représenté comme essence simple ou comme force, il est bien la *pesanteur*, mais celle-ci ne contient pas du tout, en elle, ces différences.

La différence, dans les deux cas, n'est donc aucunement une *différence en soi-même* ; ou bien l'universel, la force, est indifférent à l'égard de la partition qui se trouve dans la loi, ou bien les différences, les parties de la loi, le sont l'une à l'égard de l'autre. Toutefois, l'entendement *a* le concept de *cette différence en soi*, précisément en ceci que la loi est, pour une part, l'étant-*en-soi* intérieur[1], mais qui, *en lui*, est en même temps *différencié* ; que cette différence soit, de ce fait, une différence *intérieure*, c'est ce qui est présent en ceci que la loi est une *force simple* ou comme *concept* d'une telle différence, donc une *différence du concept*. Mais cette différence intérieure ne tombe d'abord encore que dans *l'entendement*, et elle n'est pas encore *posée en la Chose même*. C'est donc seulement la nécessité *propre* [à lui] que l'entendement exprime ; [c'est-à-dire] une différence qu'il ne fait ainsi qu'en exprimant en même temps ce dont il s'agit de façon que la différence ne soit aucunement une *différence de la Chose elle-même*. Cette nécessité, | qui ne réside que dans le mot, est par là la reprise récitative des moments qui constituent le cercle de cette Chose ; ils sont certes différenciés, mais leur différence est en même temps exprimée avec le sens de ne pas être une *différence de la Chose elle-même*, et, par suite, elle-même aussitôt supprimée ; un tel mouvement s'appelle une *explication*[2]. On énonce donc une *loi*, de cette loi on distingue son être en soi universel, ou le fondement, comme la *force* ; néanmoins, on dit de cette distinction qu'elle n'en est pas une, mais que le fondement est, bien plutôt, tout à fait constitué comme la loi. Par exemple, l'événement singulier de l'éclair est appréhendé comme un universel et cet universel

1. H : « das Innere *an sich* seiende » ; S1 : « das Innere, *an sich* Seiende » ; L : « das Innere, *Ansichseiende* ». Nous proposons : « das innere *an sich* seinde [: das innere *Ansich*seiende] ». L'étant-*en-soi* est intérieur, or cet étant-*en-soi* est aussi *en lui* différencié, donc le différencié est intérieur, la différence est intérieure.

2. « *erklären* » : l'explication, la clarification.

est exprimé comme la *loi* de l'électricité ; l'explication condense ensuite la *loi* en la *force*, en tant que celle-ci serait l'essence de la loi. Cette force est alors *ainsi constituée* que, lorsqu'elle s'extériorise, se produisent des électricités opposées, qui, en retour, disparaissent l'une dans l'autre, c'est-à-dire que la force est *exactement constituée comme la loi* ; à ce qu'on dit, toutes deux ne seraient absolument pas différentes. Les différences sont la pure extériorisation universelle ou la loi, et la pure force ; mais toutes deux ont *le même* contenu, *la même* constitution ; la différence comme différence du contenu, c'est-à-dire de la *Chose*, est ainsi, aussi, à nouveau, retirée.

Dans ce mouvement tautologique, l'entendement – c'est là ce qui se dégage – demeure fixé à l'unité en repos de son ob-jet, et le mouvement tombe seulement | en lui-même, non pas en l'ob-jet ; ce mouvement est une explication qui, non seulement, n'explique [ou clarifie] rien, mais est si claire que, tandis qu'elle se dispose à dire quelque chose de différent de ce qui a déjà été dit, il se trouve bien plutôt qu'elle ne dit rien, mais ne fait que répéter la même chose. En la Chose même, rien de nouveau ne naît moyennant ce mouvement, mais celui-ci n'entre en ligne de compte que comme mouvement de l'entendement. Cependant, en lui, nous connaissons précisément ce dont l'absence se faisait sentir en la loi, à savoir l'échange absolu lui-même, car ce *mouvement*, si nous le considérons de plus près, est immédiatement le contraire de lui-même. Il pose en effet *une différence* qui, non seulement, pour nous, *n'*est *pas une différence*, mais que lui-même supprime comme différence. C'est le même échange que celui qui se présenta comme le jeu des forces ; il y avait en lui la différence du sollicitant et du sollicité, de la force qui s'extériorisait et de la force qui était refoulée en elle-même, mais c'étaient là des différences qui, en vérité, n'en étaient pas et qui, par conséquent, se supprimaient en retour aussi immédiatement. Il n'y a pas seulement de présente la simple unité, en sorte qu'*aucune différence ne serait posée*, mais il y a ce *mouvement* qui consiste en ce que, *assurément, une différence est faite, mais*, parce qu'elle n'en est pas une, *est en retour supprimée*. – Avec l'explication, donc, le changement et échange qui, l'instant d'avant, était hors de l'intérieur, seulement à même le phénomène, a pénétré dans le suprasensible lui-même ; mais notre conscience a opéré le passage la ramenant, de l'intérieur en tant qu'ob-jet, vers | l'autre côté, dans l'*entendement*, et elle a dans celui-ci l'échange.

3bβ Cet échange n'est ainsi pas encore un échange de la Chose elle-même, mais il se présente bien plutôt comme un *échange pur*, du fait, précisément, que le *contenu* des moments de l'échange reste le même. Mais, en tant que le *concept*, comme concept de l'entendement, est cela même qu'est l'*intérieur* des choses, *cet échange* devient pour lui *comme loi de l'intérieur*. Il fait donc l'*expérience* que c'est une *loi* du *phénomène lui-même* qu'adviennent des différences qui ne sont pas des différences, ou que l'*homonyme* se *repousse* de lui-même, et, tout autant, que les différences sont seulement telles qu'elles ne sont pas, à vrai dire, des différences, et qu'elles se suppriment, ou que le *non-homonyme* s'*attire*[1]. – [C'est là] une *deuxième loi*, dont le contenu est opposé à ce qui, précédemment, était appelé une loi, à savoir à la différence demeurant constamment égale à elle-même[2]; car cette nouvelle loi exprime bien plutôt le *devenir-inégal de l'égal* et le *devenir-égal de l'inégal*. Le concept demande à l'absence de pensée de rapprocher les deux lois et de prendre conscience de leur opposition. – C'est bien une loi qu'est aussi la seconde, ou un être intérieur égal à soi-même, mais une égalité à soi-même qui est bien plutôt celle de

1. Récapitulons la dialectique de l'objet comme loi de la force ou comme essence suprasensible – ou, dans un langage moins transcendant : intelligible ou intellectuelle – du phénomène sensible. La loi est l'identité posant dans elle-même la différence qui exprime en son sens le contenu divers, différent, du sensible. Un tel dynamisme de l'identité posant en elle la différence fait de la loi une *force* (par exemple la pesanteur) à l'origine de l'existence en elle de la différence (par exemple du temps et de l'espace) exprimée comme identité par la loi en tant que *loi* (par exemple la loi de la chute des corps). Mais, si l'entendement affirme nécessairement l'objet comme loi, il ne saisit pas en celle-ci la nécessité de l'identité d'elle-même comme identité à soi ou force et d'elle-même comme différence identifiée ou loi proprement dite (pourquoi l'identité se différencie-t-elle, et suivant telle différence ?). Les déterminations posées dans l'objet ne s'appellent pas entre elles par leur sens. L'entendement saisit donc comme *son* opération la différenciation entre force et loi et leur identification : ce mouvement subjectif de faire une différence pour la supprimer, de changer en de l'autre pour échanger avec soi, est le mouvement de l'explication (la pesanteur explique la loi de chute des corps). Mais la satisfaction que l'entendement éprouve dans cet échange avec soi intérieur à la conscience pensante le lui fait nécessairement objectiver comme ce qui seul peut aussi identifier vraiment à soi et donc constituer comme être le contenu sensé jusqu'ici développé qui est visé par elle. L'identité objective vraie ne peut être, pour la conscience comme entendement, que celle qui se fait autre qu'elle-même, qui n'est elle-même que dans sa différenciation d'avec soi ou son renversement intestin.

2. H : « dem sich beständigen gleichbleibenden Unterschied » ; S1 : « dem beständigen sich gleichbleibenden Unterschied »... Nous pensons qu'il faut lire : « dem sich beständig gleichbleibenden Unterschied ».

l'inégalité, une constance de l'inconstance. – A même le jeu des forces, cette loi s'est produite comme étant précisément ce passage absolu et comme échange pur ; l'*homonyme*, la force, | se *décompose* en une opposition qui, tout d'abord, apparaît comme une différence subsistant par elle-même mais qui se démontre *n'en être*, en fait, *pas une* ; car c'est l'*homonyme* qui se repousse de lui-même, et cet être qui s'est repoussé de lui-même s'attire par conséquent de façon essentielle, car il est *un seul et même être* ; la différence faite, puisqu'elle n'en est pas une, se supprime donc en retour. Elle se présente par là comme différence *de la Chose elle-même* ou comme une différence absolue, et cette différence de la *Chose* n'est ainsi rien d'autre que l'homonyme qui s'est repoussé de soi et, par suite, ne fait que poser une opposition qui n'en est pas une.

Par l'effet de ce principe, le premier suprasensible – le règne en repos des lois, la copie immédiate du monde perçu – est inversé en son contraire ; la loi était en général ce qui *restait égal à soi*, tout comme ses différences ; mais, maintenant, il est posé que ces deux moments sont, bien plutôt, chacun le contraire de lui-même ; ce qui est *égal* à soi se repousse bien plutôt de soi, et ce qui est inégal à soi se pose bien plutôt comme ce qui est égal à soi. En fait, avec cette détermination, la différence est seulement la différence *intérieure*, ou la différence *en soi-même*, en tant que l'égal est inégal à soi, l'inégal égal à soi. – *Ce deuxième monde suprasensible* est, de cette manière, le monde *renversé*, et, à vrai dire, en tant qu'un côté est déjà présent à même le premier monde suprasensible, le monde renversé qui *renverse* ce *premier* monde[1]. L'intérieur est par là achevé comme phénomène. Car le premier monde suprasensible était seulement l'élévation immédiate | du monde perçu dans l'élément universel, il avait sa contre-image[2] nécessaire dans ce monde perçu, lequel gardait encore *pour lui-même le principe de l'échange* et *de la variation* ; le premier royaume des lois manquait de ce principe, mais il l'obtient en tant que monde renversé[3].

1. Le second monde suprasensible est, *dans lui-même*, renversé, le renversement de tout en son opposé (l'égal est inégal à soi, donc inégal ; et l'inégal inégal à soi, donc égal). Mais, puisque l'égal à soi définit le premier monde suprasensible, le second monde, monde de l'inégal à soi, est aussi le renversement de celui-là, il est monde renversé aussi *relativement à l'autre*.

2. « Gegenbild ».

3. Le second monde suprasensible comporte en lui la différence d'avec soi qui, simplement soumise à l'identité à soi dans le premier monde suprasensible, était présupposée par celui-ci, non posée par lui, comme propre au divers phénoménal.

Suivant la loi de ce monde renversé, ce qui est *homonyme* dans le premier monde est donc ce qui est *inégal* à soi-même, et ce qui est inégal dans celui-là est tout autant *inégal à cet [inégal à soi] lui-même*, ou [encore :] il devient *égal* à soi. C'est là quelque chose qui, s'appliquant à des moments déterminés, se produira de telle sorte que ce qui, dans la loi du premier monde, est doux, est, dans cet en-soi renversé, aigre, que ce qui est noir dans celui-là est blanc dans celui-ci. Ce qui, [pris] dans la loi du premier, est, à même l'aimant, le pôle nord, est, dans son autre en-soi suprasensible (sur terre, s'entend[1]) le pôle sud; mais ce qui est là-bas le pôle sud est ici le pôle nord. De même, ce qui, dans la première loi de l'électricité, est le pôle de l'oxygène, devient, dans son autre essence suprasensible, le pôle de l'hydrogène; et, inversement, ce qui est là-bas le pôle de l'hydrogène devient ici le pôle de l'oxygène. Dans une autre sphère, se venger de l'ennemi est, suivant la *loi immédiate*, la suprême satisfaction de l'individualité lésée. Mais *cette loi*, qui me fait me montrer, à celui qui ne me traite pas comme ce qui est par soi-même une essence[2], comme étant une essence face à lui, et me fait, au contraire, le supprimer en tant qu'une [telle] essence, *se renverse*, de par le principe de l'autre monde, *en la loi opposée*, la restauration de moi-même comme essence moyennant la suppression de l'essence étrangère se renversant | en auto-destruction. Or, si ce renversement qui s'expose dans la *punition* du crime est érigé *en loi*, il est, lui aussi, à son tour, seulement la loi de l'un des mondes, lequel a, lui *faisant face*, un monde suprasensible *renversé* dans lequel ce qui est méprisé au sein du premier monde vient aux honneurs, et ce qui est à l'honneur dans ce même premier monde tombe dans le mépris. La punition qui, suivant *la loi du premier* monde, jette l'opprobre sur l'homme et l'anéantit, se change, dans le *monde qui renverse* ce premier monde, en la grâce faite à un tel homme, grâce qui conserve l'essence de celui-ci et le met à l'honneur.

Envisagé superficiellement, ce monde renversé est de telle sorte le contraire du premier qu'il a celui-ci hors de lui et qu'il repousse de lui-même ce premier monde comme une *effectivité* renversée, l'*un* des

Désormais, l'intelligible se fait lui-même sensible, il se phénoménalise, en se faisant divers, différent dans lui-même par rapport à lui-même. Le sensible, comme sensible, est repris dans le sens.

1. Le monde suprasensible, en ses deux formes, est terrestre, non céleste; il est le monde sensible lui-même, en son (double) sens intelligible.

2. « Selbstwesen ».

mondes étant le *phénomène*, l'*autre*, en revanche, l'*en-soi*, l'*un* le monde tel qu'il est pour *un être qui est autre*, l'*autre*, en revanche, le monde tel qu'il est *pour soi*; en sorte que, pour utiliser les exemples précédents, ce qui est doux au goût serait *proprement*, ou *intérieurement* à même la chose, aigre, ou ce qui est, en l'aimant effectif du phénomène, le pôle nord, serait, *en l'être intérieur ou essentiel*, le pôle sud; que ce qui se présente, en l'électricité donnée dans le phénomène, comme le pôle de l'oxygène, serait, en l'électricité non donnée dans le phénomène, le pôle de l'hydrogène. Ou [encore :] une action qui est, dans le *phénomène*, un crime, serait censée pouvoir être, *dans l'intérieur*, proprement bonne (une mauvaise action, pouvoir avoir une bonne intention), la punition n'être que *dans le phénomène* une punition, mais être *en soi* ou dans un | autre monde un bienfait pour le criminel. Seulement, de telles oppositions, d'intérieur et extérieur, de phénomène et suprasensible, comme de deux sortes d'effectivité, ne sont plus présentes ici. Les différences qui se sont repoussées ne se répartissent pas de nouveau en deux substances telles qu'elles les porteraient et leur prêteraient une subsistance séparée, ce qui ferait que l'entendement, se retirant de l'intérieur, retomberait à nouveau à sa position antérieure. L'un des côtés ou l'une des substances serait à nouveau le monde de la perception, où l'une des deux lois actualiserait son essence, et il y aurait, face à ce côté ou à cette substance, un monde intérieur, *exactement un monde sensible tel* que le premier, mais dans la *représentation*; il ne pourrait pas être montré en tant que monde sensible, pas être vu, entendu, goûté, et pourtant on se le représenterait comme un tel monde sensible. Mais, en fait, si *l'un des termes posés* est quelque chose de perçu et si son *en-soi*, en tant qu'il est l'inverse de lui, est aussi bien quelque chose que l'on *se représente de façon sensible*, alors l'aigre qui serait l'en-soi de la chose douce est une chose aussi effective que l'est cette chose douce, [à savoir] une *chose aigre*; le noir qui serait l'en-soi du blanc est le noir effectif; le pôle nord qui est l'en-soi du pôle sud est le pôle nord *présent sur le même aimant*; le pôle de l'oxygène qui est l'en-soi du pôle de l'hydrogène est le pôle de l'oxygène, alors *présent*, de la même pile. Mais le crime *effectif* a son *renversement* et *son en-soi*, en tant que *possibilité*, dans l'*intention* en tant que telle, mais non pas dans une bonne intention; | car la vérité de l'intention est seulement l'acte lui-même. Mais le crime a, suivant son contenu, sa réflexion en soi ou son renversement à même la peine *effective*; celle-ci est la réconciliation de la loi avec l'effectivité

opposée à elle, la loi, dans le crime. La peine *effective*, enfin, a, en elle-même son effectivité *renversée*, de telle sorte qu'elle est une effectuation de la loi moyennant laquelle l'activité que cette loi a en tant que punition *se supprime elle-même*, que ladite loi redevient, de loi active, à nouveau une loi *en repos* et en vigueur, et que le mouvement de l'individualité contre elle, et d'elle-même contre l'individualité, s'est éteint.

3bγ De la représentation, donc, du renversement qui constitue l'essence de l'un des côtés du monde suprasensible, il faut éloigner la représentation sensible de la fixation solidifiante des différences au sein d'un élément de subsistance différent, et ce concept absolu de la différence est à présenter et appréhender purement comme différence intérieure, répulsion de soi-même de l'homonyme en tant qu'homonyme, et être-égal-à-soi de l'inégal en tant qu'inégal. Il faut *penser* le pur échange, ou *l'opposition dans soi-même, la contradiction*. Car, dans la différence qui est une différence intérieure, l'opposé n'est pas seulement *l'un des deux termes* – sinon, il serait un *étant*, et non pas un opposé –, mais il est l'opposé d'un opposé, | ou [encore :] l'autre est, en lui, immédiatement lui-même présent. Je place bien *de ce côté-ci* le contraire, et *de l'autre côté, là-bas*, l'autre dont il est le contraire, donc je place le *contraire* d'un côté en et pour lui-même, sans l'autre. Mais, précisément pour cette raison, en tant que j'ai ici *le contraire en et pour lui-même*, il est le contraire de lui-même, ou il a, en réalité, l'autre immédiatement en lui-même. – Ainsi, le monde suprasensible qui est le monde renversé a empiété en même temps sur l'autre et il l'a en soi-même; il est pour lui-même le monde renversé, c'est-à-dire le monde renversé de lui-même; il est lui-même et le monde opposé à lui dans une seule et même unité. C'est seulement ainsi qu'il est la différence en tant que différence *intérieure*, ou la différence *en soi-même*, ou qu'il est en tant qu'*infinité*[1].

Par l'infinité, comme nous le voyons, la loi est achevée, en elle-même, de façon à être la nécessité, et tous les moments du phénomène

1. Les deux mondes suprasensibles ne doivent pas être réalisés à part l'un de l'autre, soit par leur mode d'être : monde en soi ou essentiel et monde phénoménal, soit par leur mode d'appréhension : perception ou représentation, toutes différences déjà dépassées dans le devenir de la conscience. Ils constituent un seul et même monde, qui est, en tout lui-même, le renversement de lui-même, la différence d'avec lui-même dans tout lui-même, la différence interne faisant que tout ce qu'il est, son être déterminé ou fini, se nie lui-même, bref est l'infinité.

sont recueillis dans l'intérieur. Que ce qu'il y a de simple dans la loi soit l'infinité, cela signifie, suivant ce qui s'est dégagé, que α) elle est, cette loi, quelque chose *d'égal à soi-même*, mais qui est en soi la *différence*, ou qu'elle est de l'homonyme qui se repousse se soi-même ou se scinde en deux. Ce qui a été appelé la force *simple* se *redouble* soi-même et, de par l'infinité de la force, est la loi. β) Ce qui est scindé en deux, et qui constitue les parties que l'on se représente dans la *loi*, se présente comme quelque chose de subsistant; et ces parties, considérées sans le concept de la différence intérieure, c'est-à-dire l'espace et le | temps, ou la distance et la vitesse, qui entrent en scène comme moments de la pesanteur, sont indifférentes et sans nécessité l'une pour l'autre aussi bien que pour la pesanteur elle-même, de même que cette pesanteur simple l'est à leur égard, ou que l'électricité en sa simplicité l'est à l'égard du positif et du négatif. γ) Mais, du fait du concept de la différence intérieure, ce qui est ainsi inégal et tel qu'il lui est bien égal d'être ainsi inégal, temps et espace, etc., c'est là une *différence* qui n'est pas une *différence*, ou seulement une différence de *l'homonyme*, et son essence est l'unité; les termes d'une telle différence sont, par l'action du principe spiritualisant, liés l'un contre l'autre comme un positif et un négatif[1], et leur être consiste bien plutôt, pour eux, à se poser comme du non-être et à se supprimer au sein de l'unité. Les deux termes différenciés subsistent, ils sont *en soi*, ils sont *en soi comme des opposés*, c'est-à-dire l'opposé d'eux-mêmes, ils ont leur Autre en eux, et sont seulement une unique unité.

Cette infinité simple, ou le concept absolu, est à nommer l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel, lequel, omniprésent, n'est troublé par aucune différence ni interrompu par elle, lui qui est bien plutôt lui-même toutes les différences, de même qu'il est leur être-supprimé, qui bat donc dans lui-même à travers ses pulsations sans se mouvoir, qui frémit donc dans lui-même sans être arraché à son repos. Elle est *égale à soi-même*, car les différences sont tautologiques; ce sont des différences qui n'en sont pas. Cette essence égale à soi-même ne se rapporte, par suite, qu'à soi-même; à *soi-même* : ainsi y a-t-il là un Autre vers lequel se dirige le rapport, et la mise *en rapport*

1. « sind als positives und negatives gegeneinander begeistet ». L'esprit (*Geist*) réconcilie en divisant, identifie en différenciant. Il réalise le sens rationnel de l'être, puisque la raison est l'auto-différenciation de l'identité ainsi immédiatement identification de sa différence.

| *avec soi-même* est bien plutôt la *scission en deux*, ou [encore :] l'égalité à soi-même dont il vient précisément d'être question est une différence intérieure. Les deux produits de cette *scission* sont, par conséquent, *en et pour eux-mêmes*, chacun un contraire – le contraire d'*un Autre*; de la sorte, dans chacun se trouve déjà exprimé avec lui en même temps l'*Autre*. Ou [encore :] il n'est pas le contraire d'*un Autre*, mais seulement le *contraire pur*; ainsi, il est donc, en lui-même, le contraire de soi. Ou [encore :] il n'est pas du tout un contraire, mais purement pour soi, une essence pure égale à soi-même, qui n'a en elle, aucune différence; ainsi n'avons-nous pas à poser la question, et encore moins à considérer que se tourmenter avec une telle question, c'est philosopher, ou même à la tenir philosophiquement pour non susceptible de recevoir une réponse, cette question qui est celle de savoir *comment*, de cette essence pure, peut venir, comment d'elle, peut *sortir* la différence ou l'être-autre; car la scission en deux a déjà eu lieu, la différence a été exclue de l'égal-à-soi-même et placée à côté de lui; ce qui devait être *l'égal-à-soi-même* est donc déjà l'un des deux produits de la scission, bien plutôt que l'essence absolue[1]. *Que l'égal-à-soi-même se scinde en deux*, cela signifie par conséquent tout autant qu'il se supprime comme étant déjà l'un des deux produits de la scission, qu'il se supprime comme être-autre. L'*unité*, dont on a coutume de dire que la différence ne peut sortir d'elle, est en fait elle-même seulement l'un des moments de la scission; elle est l'abstraction de la simplicité, qui fait face à la différence. Mais, en tant qu'elle est l'abstraction, | qu'elle est seulement l'un des opposés, il est déjà dit qu'elle est la scission même; car, si l'unité est un *négatif*, un *opposé*, elle est précisément posée comme ce qui a, en soi-même,

1. Hegel, si l'on peut dire, « déconstruit » ici le problème, déclaré majeur notamment par Schelling, dès ses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, de 1795, à savoir le problème de « l'énigme du monde » (6e Lettre), car « la principale occupation de la philosophie consiste à résoudre le problème de l'existence du monde » (7e Lettre), qui est celui du « passage de l'infini au fini » (*ibid*), la solution de Spinoza étant, alors, pour Schelling, la seule possible : « il n'existe aucun passage de l'infini au fini » (*ibid*). Schelling, dans ses œuvres ultérieures, et à l'occasion de diverses polémiques, reviendra souvent sur ce problème à ses yeux fondamental pour une philosophie de l'identité. – Pour Hegel, l'identité posée comme point de départ *hors duquel* il y aurait la différenciation ou la scission (qui devrait sortir d'elle) est déjà l'un des termes d'une différenciation ou scission qui a déjà eu lieu, ce qui fait que se scinder ou se différencier de soi, c'est, pour elle, se différencier de sa différence, donc, non pas sortir de soi, mais rentrer en soi, s'égaliser à soi. Contradiction révélant le non-sens du problème dit essentiel à la philosophie !

l'opposition. Les différences de la *scission* et du *devenir-égal-à-soi-même* sont, pour cette raison, aussi bien seulement *ce mouvement de la suppression de soi*; car, en tant que l'égal-à-soi-même, qui est censé avoir d'abord à se scinder en deux ou à devenir le contraire de lui-même, est une abstraction ou *déjà lui-même* un produit de la scission, sa scission est, de ce fait, une suppression de ce qu'il est, et, donc, la suppression de son être-scindé. Le *devenir-égal-à soi-même* est aussi bien une scission; ce qui devient *égal-à-soi-même* vient par là faire face à la scission, c'est-à-dire qu'il se place lui-même par là *sur le côté*, ou qu'il *devient*, bien plutôt, quelque chose *de scindé*.

L'infinité ou cette absence de repos absolue du pur acte de se 4
mouvoir soi-même – qui consiste en ce que ce qui est déterminé d'une manière quelconque, par exemple comme être, est bien plutôt le contraire de cette déterminité – a été assurément déjà l'âme de tout ce qu'on a eu jusqu'à maintenant, mais c'est dans l'*intérieur* seulement qu'elle est entrée en scène elle-même en sa liberté. Le phénomène ou le jeu des forces la présente déjà elle-même, mais c'est comme *explication* qu'elle entre en scène pour la première fois en sa liberté; et, en tant qu'une telle infinité est enfin ob-jet pour la conscience *comme ce qu'elle est*, la conscience est *conscience de soi*. L'*explication* qui est l'œuvre de l'entendement fait tout d'abord seulement la description de ce | qu'est la conscience de soi. Il supprime les différences déjà devenues pures, mais encore indifférentes, qui sont présentes dans la loi, et il les pose au sein d'une seule et même unité, la force. Mais ce devenir-égal est aussi bien immédiatement une scission en deux, car l'entendement ne supprime les différences, tout en posant par là l'Un de la force, que pour autant qu'il fait une nouvelle différence – celle de la loi et de la force – qui toutefois, en même temps, n'est aucunement une différence; et, s'ajoutant au fait que cette différence n'en est tout aussi bien pas une, il y a que lui-même va plus avant en ce sens qu'il supprime à nouveau cette différence en admettant que la force est constituée de la même manière que la loi. – Cependant, ce mouvement ou cette nécessité sont ainsi encore une nécessité et un mouvement de l'entendement, ou ils *ne* sont *pas comme tels son ob-jet*, mais il a en eux pour ob-jets l'électricité positive et négative, la distance, la vitesse, la force d'attraction et mille autres choses, des ob-jets qui constituent le contenu des moments du mouvement. Si, dans l'explication, il y a tant d'auto-satisfaction, c'est précisément pour cette raison que la conscience, se trouvant alors, pour l'exprimer ainsi, dans un monologue immédiat

avec soi, y jouit seulement d'elle-même, paraît certes s'y activer à autre chose, mais, en réalité ne s'occupe, allant et venant, qu'avec elle-même.

Dans la loi opposée, en tant qu'elle est le renversement de la première loi, ou dans la différence intérieure, l'infinité devient certes elle-même un *ob-jet* de l'entendement, mais il la manque à nouveau | comme telle, en tant que, pour ce qui est de la différence en soi, de la répulsion de soi-même de l'homonyme, et des termes inégaux qui s'attirent, il les répartit à nouveau en deux mondes, ou en deux éléments substantiels; le *mouvement* tel qu'il est dans l'expérience est ici pour l'entendement un survenir[1], et l'homonyme ainsi que l'inégal sont des *prédicats*, dont l'essence est un substrat [tel en tant qu']étant. Cela même qui est ob-jet pour l'entendement dans une enveloppe sensible l'est pour nous dans sa figure essentielle, en tant que pur concept. Cette appréhension de la différence telle qu'elle est *en sa vérité*, ou l'appréhension de l'*infinité* en tant que telle, est *pour nous*, ou *en soi*. L'exposition du concept de cette infinité appartient à la science; cependant, la conscience, telle qu'elle a ce concept *immédiatement*, se présente à nouveau comme une forme propre ou une figure nouvelle de la conscience, forme ou figure qui ne reconnaît pas son essence dans ce qui précède, mais la regarde comme quelque chose de tout autre. – En tant que ce concept de l'infinité lui est ob-jet, elle est donc conscience de la différence comme de quelque chose qui est immédiatement tout autant supprimé; elle est *pour-soi-même*, elle est *différenciation de ce qui n'est pas différencié*, ou *conscience de soi*. Je *me différencie de moi-même*, et *c'est en cela immédiatement pour moi que ce différencié n'est pas différencié*. Moi, l'homonyme, je me repousse de moi-même; mais ce qui est ainsi différencié, posé [comme] inégal, n'est immédiatement, en tant [même] qu'il est différencié, aucunement une différence pour moi. La conscience d'un Autre, d'un ob-jet | en général, est, certes, elle-même nécessairement *conscience de soi*, être-réfléchi-en-soi, conscience de soi-même dans son être-autre. La *progression nécessaire*

1. « ein Geschehen ». Le fait de survenir, d'arriver, suivant la soudaineté ou l'immédiateté d'un *être* ou d'un nouvel objet. Les déterminations animant le mouvement ou le devenir subjectif qui se dépose dans l'être qui survient pour l'entendement objectivant (il est encore une figure de la conscience comme telle, visée du vrai comme objet), se présentent alors comme des prédicats (fixés) de l'être ou du substrat qui survient. Le mouvement subjectif actualisant – déjà dans l'explication – l'infinité s'aliène d'abord objectivement.

à partir des figures précédentes de la conscience pour lesquelles leur vrai était une chose, un Autre qu'elles-mêmes, exprime précisément ceci, à savoir que, non seulement la conscience de la chose n'est possible que pour une conscience de soi, mais que celle-ci seule est la vérité de ces figures précédentes. Mais c'est seulement pour nous que cette vérité est présente, elle ne l'est pas encore pour la conscience. Mais la conscience de soi est d'abord seulement advenue *pour elle-même*, non pas encore *comme unité* avec la conscience en général[1].

Nous voyons que, dans l'intérieur du phénomène, l'entendement ne fait pas, en vérité, l'expérience de quelque chose d'autre que du phénomène lui-même, toutefois non pas de celui-ci tel qu'il est comme jeu des forces, mais de ce jeu des forces dans ses moments absolument universels et dans le mouvement de ces derniers, et que, en réalité il n'y fait l'expérience que de *lui-même*. Elevée au-dessus de la perception, la conscience se présente enchaînée avec le suprasensible par le moyen terme du phénomène, à travers lequel elle regarde dans cet arrière-fond. Or, les deux extrêmes, l'un étant celui de l'intérieur pur, l'autre celui de

1. Dans l'infinité – qui objective l'explication comme opération de différencier ce qui est immédiatement identifié, dans laquelle la conscience éprouve une grande satisfaction parce qu'elle s'y trouve elle-même en sa vérité spirituelle profonde (auto-différenciation de l'identité, raison) –, cette conscience a donc pour objet, en fait, elle-même, elle est devenue effectivement conscience de soi. Mais, en tant que proprement conscience, visée de l'objet, elle objective encore le sens exprimant son mouvement subjectif vrai, qui achève la dissolution nécessaire de l'être ou de l'objet d'abord saisi en son absoluité, abstraction ou immédiateté. Cependant, puisque l'absolu est manifestation de soi, la dissolution subjective de l'objet qu'est l'objet vrai, l'infinité, ne peut pas ne pas se manifester objectivement à travers la visée d'un objet qui soit en lui-même un sujet, et ce sujet ne peut pas non plus ne pas se manifester lui-même comme un sujet qui soit le sujet qui a conscience de lui et, par là même, en lui, de soi. Mais le sujet ne peut avoir conscience de soi comme d'un vrai sujet, non limité ou nié, alors objectivement en lui, par l'objet, que si celui-ci se dissout entièrement et que si, en cela, la conscience de soi absorbe en elle entièrement la conscience de l'objet, c'est-à-dire la conscience comme telle. Ainsi médiatisée par l'auto-négation de l'objet, la position du sujet est un processus, et un processus nécessaire puisque l'objet est le négatif du sujet. Ce processus nécessaire ne montre pas seulement que la conscience (de l'être) n'est *possible* que par la conscience de soi, ce qui laisserait subsister une différence, comme telle objective, entre la conscience de soi (ou du sujet) et la conscience (de l'objet) alors privilégiée, mais plus radicalement, que la conscience n'a d'*être* que comme conscience de soi. A la proclamation immédiate, abstraite et arbitraire de l'idéalisme, notamment issu de Kant, que l'être est le Soi, Hegel substitue le « mouvement circonstancié » – comme il va dire – qui fait s'avouer l'être, en tous ses moments, et encore celui de l'être même du Soi, comme le Soi, alors concrètement justifié en son absolutisation.

l'intérieur regardant dans cet intérieur pur, sont venus coïncider, et, de même qu'eux en tant qu'extrêmes, de même le moyen terme lui aussi, en tant que quelque chose d'autre qu'eux, est disparu. Ce rideau a donc été tiré de devant l'intérieur, et ce qui est présent, c'est le regard pénétrant de l'intérieur dans l'intérieur; le regard pénétrant de l'homonyme *non différencié*, qui | se repousse lui-même, se pose comme un intérieur *différencié*, mais *pour lequel* il y a tout aussi immédiatement la *non-différenciation* des deux [produits de la différenciation], *la conscience de soi*. Il se révèle que, derrière le prétendu rideau censé recouvrir l'intérieur, il n'y a rien à voir si *nous*, nous n'allons pas nous-mêmes nous mettre par derrière, tout autant pour que l'on voie que pour que, derrière, il y ait quelque chose qui puisse être vu. Mais il se dégage en même temps, que l'on ne peut pas sans tenir compte de toutes les circonstances requises, directement, aller par derrière; car un tel savoir, celui de ce qu'est la vérité *de la représentation* du phénomène et de son intérieur, est lui-même seulement le résultat d'un mouvement circonstancié faisant que ces modes de la conscience que sont la visée comme telle mienne, la perception et l'entendement disparaissent; et il se dégagera tout aussi bien, que la connaissance de ce *que la conscience sait en tant qu'elle se sait elle-même* réclame encore d'autres circonstances, dont l'explicitation est constituée par ce qui suit.

IV

LA VÉRITÉ DE LA CERTITUDE DE SOI-MÊME

Dans les modes de la certitude examinés jusqu'à présent, le vrai est pour la conscience quelque chose d'autre qu'elle-même. Mais le concept de ce vrai disparaît au cours de l'expérience qui en est faite; de même que l'ob-jet était immédiatement *en soi*: l'étant de la certitude sensible, la chose concrète de la perception, la force de l'entendement, de même il se montre bien plutôt ne pas être en vérité, mais un tel *en-soi* se révèle comme un mode suivant lequel l'ob-jet est seulement pour un Autre; le concept de cet en-soi se supprime à même l'ob-jet effectif, ou [encore :] la première représentation immédiate se supprime dans l'expérience, et la certitude est allée se perdre dans la vérité. Mais, désormais, est né cela même qui, dans les rapports antérieurs à l'instant évoqués, ne venait pas à l'être, à savoir une certitude qui est égale à sa vérité, car la certitude est à elle-même son ob-jet, et la conscience est à elle-même le vrai. Il s'y trouve bien aussi un être-autre : la conscience, en effet, différencie, mais quelque chose de tel que, pour elle, | il est en même temps quelque chose de non-différencié. Si nous appelons *concept* le mouvement du savoir, et, en revanche, *ob-jet* le savoir comme unité en repos, ou comme Moi, nous voyons que, non seulement pour nous, mais pour le savoir lui-même, l'ob-jet correspond au concept. – Ou si, suivant l'autre manière de faire, on a appelé *concept* ce que l'ob-jet est *en-soi* et, en revanche, ob-jet ce qu'il est comme *ob-jet* ou *pour un* Autre, il appert que l'être-en-soi et l'être-pour-un-Autre sont la même chose; car l'en-soi est la conscience, mais elle est aussi bien ce pour quoi un Autre (l'*en-soi*) est; et c'est pour elle que l'en-soi

de l'ob-jet et l'être-pour-autre-chose de cet ob-jet sont la même chose; le Moi est le contenu de la relation et la mise en relation elle-même; il est lui-même face à un Autre et, en même temps, il empiète sur cet Autre, qui est, pour lui, aussi bien seulement lui-même.

1 Avec la conscience de soi, nous sommes donc maintenant entrés dans le royaume natal de la vérité[1]. Il s'agit de voir comment la figure de la conscience de soi entre en scène tout d'abord. Si nous considérons cette nouvelle figure du savoir, le savoir de soi-même, en rapport avec ce qui précède, avec le savoir d'autre chose, [nous voyons que] celui-ci a, certes, disparu, mais [que] ses moments se sont en même temps aussi bien conservés, et [que] la perte consiste en ce qu'ils sont ici présents comme ils sont en soi. L'*être* de la visée comme telle mienne, la *singularité* et l'*universalité*, opposée | à elle, de la perception, de même que l'*intérieur vide* de l'entendement, ne sont plus en tant que des essences, mais en tant que des moments de la conscience de soi, c'est-à-dire en tant que des abstractions ou que des différences qui, *pour* la conscience elle-même, sont en même temps du néant, ou des différences qui n'en sont pas, et des essences purement disparaissantes. Il semble donc que seul le moment principal lui-même soit allé se perdre, à savoir le fait *de se maintenir en sa subsistance-par-soi simple* pour la conscience. Mais, en réalité, la conscience de soi est la réflexion à partir de et hors de l'être du monde sensible et perçu, et, essentiellement, le retour ramenant de l'*être-autre*. Elle est, en tant que conscience de soi, un mouvement; mais, en tant qu'elle *ne* différencie d'elle-même *qu'elle-même en tant qu'*elle-même, la différence est pour elle *immédiatement supprimée* en tant qu'un être-autre; la différence n'a pas d'*être*, et *elle*, la conscience de soi, est seulement la tautologie sans mouvement du : moi, je suis moi; en tant que la différence n'a pas

1. La conscience s'est révélée n'atteindre un être (vrai) que dans l'objet qui se nie lui-même comme opposé au sujet, c'est-à-dire que si elle est une unité subjective du sujet (alors moment *et tout* de la relation qu'il porte en portant son Autre, l'objet) et de l'objet. Cette structuration de l'être – le sujet comme objectivation de soi, l'identité comme différenciation de soi – est celle-là même de la raison ou de la vérité. – Il s'agit de retrouver les figures réelles de cette structuration vraie de la conscience de l'être comme conscience de soi, du sujet, dans l'objet, en repartant de la couche originelle, sensible, de l'expérience, pour fixer d'abord, en concrétisant progressivement celle-ci, les déterminations du sujet, de l'objet et de leur relation, dont la totalisation constitue le noyau originaire – le concept – de la conscience de soi telle pour elle-même. C'est ce à quoi est consacrée l'introduction de ce chapitre IV (jusqu'à A)

non plus, pour elle, la figure de l'*être*, elle n'est pas une conscience de soi. Il y a donc pour elle l'être-autre *en tant qu'un être* ou en tant que *moment différencié*; mais il y a, pour elle, aussi l'unité d'elle-même avec cette différence, en tant que *second* moment *différencié*. Avec le premier moment qu'on a là, la conscience de soi est en tant que *conscience*, et, pour elle, toute l'expansion du monde sensible est conservée, mais en même temps seulement comme rapportée au second moment, l'unité de la conscience de soi avec elle-même; de ce fait, une telle expansion du monde sensible est pour la conscience de soi une subsistance, mais qui n'est qu'un *phénomène* ou | une différence qui, *en soi*, n'a pas d'être. Mais cette opposition, dans la conscience de soi, de son phénomène et de sa vérité, n'a pour essence d'elle-même que la vérité, à savoir l'unité avec soi-même de la conscience de soi; cette unité doit nécessairement lui devenir essentielle, c'est-à-dire que cette conscience de soi est *désir* en général[1]. La conscience a comme conscience de soi désormais un ob-jet double, constitué d'un premier ob-jet, l'ob-jet immédiat, celui de la certitude sensible et de la perception, mais qui est marqué, *pour cette conscience*, du *caractère de ce qui est négatif*, et du deuxième ob-jet, à savoir *elle-même*, un ob-jet qui est l'*essence* vraie et n'est d'abord présent que dans l'opposition que lui apporte le premier. La conscience de soi se présente dans ce contexte comme le mouvement où cette opposition est supprimée et où l'égalité d'elle-même avec elle-même advient pour elle.

Mais l'ob-jet qui est pour la conscience de soi le négatif est, de son 2
côté, *pour nous* ou *en soi*, retourné dans lui-même aussi bien que l'a fait,

1. Dans la conscience de soi prise en son sens le plus immédiat, simple ou abstrait («moi, je suis moi», Moi=Moi) – absolutisé à tort, aux yeux de Hegel, par l'idéalisme fichtéen –, l'être que s'attribue le sujet en raison de son identité à soi est l'oubli ou l'abstraction complète de l'objet. Alors l'être, qui est en son sens d'être ce que la conscience en tant que telle vise comme autre que soi, comme objet, n'est pas seulement nié en son statut (celui de ce qui subsiste par soi), mais aussi en son contenu (celui de l'être-autre). Ce qui fait que la conscience *de soi*, comme rapport – c'est là une différence – à soi – c'est là la différence annulée –, évacue d'elle tout être et n'est même pas une *conscience* (de soi). Il ne peut donc y avoir de conscience de soi que par la différence présente – génératrice du sens : être – d'elle-même d'avec une conscience de l'être objectif. La conscience se soi re-pose nécessairement dans elle-même, qui, du point de vue du sens, est l'englobant vrai, son «passé» phénoménologique, la conscience (de l'objet), comme ce dont elle est en soi la négation immanente, et elle la re-pose par là comme étant à nier effectivement, car ce qui est en soi ne peut pas ne pas se réaliser ou manifester, et telle est la conscience de soi *désirante*.

de l'autre côté, la conscience. Il est, par cette réflexion en soi, devenu *vie*[1]. Ce que la conscience de soi distingue, *comme étant*, d'elle-même, a aussi en lui, dans la mesure où il est posé comme étant, non pas simplement le mode d'être de la certitude sensible et de la perception, mais [ce par quoi] il est un être réfléchi en soi, et l'ob-jet du désir immédiat est un *vivant*. Car l'*en-soi* ou le résultat universel du rapport de l'entendement à | l'intérieur des choses est la différenciation de ce qui n'est pas à différencier, ou l'unité de ce qui est différencié. Mais cette unité est, tout autant, comme nous l'avons vu, sa répulsion d'elle-même, et ce concept se *scinde* en l'opposition de la conscience de soi et de la vie : celle-là est l'unité *pour laquelle* est l'unité infinie des différences, tandis que celle-ci *est* seulement cette unité même, de telle manière qu'elle n'est pas en même temps *pour elle-même*. Aussi subsistante-par-soi qu'est ainsi la conscience, aussi subsistant-par-soi est *en soi* son ob-jet. La conscience de soi, qui est sans réserve *pour soi* et qui marque immédiatement son ob-jet du caractère du négatif, ou qui est tout d'abord *désir*, va par suite, bien plutôt, faire l'expérience de la subsistance-par-soi de cet ob-jet.

La détermination de la vie, telle qu'elle se dégage du concept ou du résultat universel dont nous disposons en entrant dans cette sphère, suffit à caractériser cette vie sans qu'il y ait, à partir de là, à développer davantage sa nature ; le cercle de cette détermination se boucle dans les moments suivants. L'*essence* est l'infinité en tant que celle-ci est l'*être-supprimé* de toutes les différences, le pur mouvement de rotation, le repos d'elle-même en tant qu'infinité absolument sans repos ; [elle est] la *subsistance-par-soi* elle-même dans laquelle les différences du mouvement sont dissoutes, l'essence simple du temps, essence qui a, dans cette égalité à soi-même, la figure massive de l'espace. Mais les | *différences*, en ce milieu *universel simple*, sont tout autant comme des *différences* ; car cette fluidité universelle a sa nature négative seulement en tant qu'elle est une *suppression de ces différences*, mais elle ne peut pas supprimer les éléments différenciés s'ils n'ont pas une subsistance. Cette même fluidité, en tant que la subsistance-par-soi égale à elle-même, est elle-même la *subsistance* ou la *substance* des différences, dans laquelle celles-ci sont donc en tant que des membres différenciés et des parties *étant pour elles-mêmes*. L'*être* n'a plus la signification de l'*abstraction de l'être*, ni leur pure essentialité celle de l'*abstraction de l'universalité*, mais leur être est justement cette substance fluide du pur mouvement dans soi-même, dont il vient d'être question. Mais la *différence* de ces membres *les uns à l'égard des autres, en tant que* différence, ne consiste absolument en aucune autre *déterminité* que la déterminité des moments de l'infinité ou du pur mouvement lui-même.

Les membres subsistants-par-soi sont *pour-soi* ; mais cet *être-pour-soi* est bien plutôt tout aussi *immédiatement* leur réflexion en l'unité que cette unité est la scission en les figures subsistantes-par-soi. L'unité est scindée parce qu'elle est une unité absolument négative ou infinie ; et, parce que c'est *elle* qui est la *subsistance*, la différence aussi n'a de subsistance-par-soi qu'*en elle*. Cette subsistance-par-soi de la figure apparaît comme quelque chose de *déterminé*, qui est *pour autre chose*, car elle est quelque chose de scindé en deux, et la *suppression* de la scission survient dans cette mesure par l'intermédiaire d'autre chose. | Mais une telle suppression a son lieu tout autant en celle-là elle-même, car la fluidité précisément dont il a été question est la substance des figures subsistantes-par-soi ; mais cette substance est infinie ; c'est pourquoi la figure est, dans sa subsistance même, la scission ou la suppression de son être-pour-soi.

Si nous différencions de façon plus précise les moments contenus dans tout cela, nous voyons que nous avons, comme *premier* moment, l'*existence maintenue* des figures *subsistantes-par-soi* ou la répression de ce que la différenciation est en soi, à savoir : ne pas être en soi et n'avoir aucune subsistance. Mais le *deuxième* moment est l'assujettissement de la subsistance affirmée d'abord à l'infinité de la différence. Dans le premier moment, il y a la figure subsistante ; comme *étant pour soi* ou comme substance infinie en sa déterminité, elle entre en scène

1. L'intégration nécessaire, par la conscience de soi, de son « passé » phénoménologique, est celle du mouvement de celui-ci, qui est essentiellement vécu comme le changement de l'Autre objectif devenant finalement l'infinité ou la vie. Le désir ne peut avoir pour objet que l'objet assimilable par le sujet parce qu'il est déjà lui-même subjectif, et tel est l'objet vivant. Mais, si le désir du vivant comme vivant est un noyau plus concret, donc plus réalisant, de la conscience de soi que la tautologie : Moi=Moi, il n'est pas son noyau vrai. Car l'objet déjà subjectif qu'est le simple vivant se laisse nier, assimiler, par la conscience de soi, dont l'agir négateur n'est donc pas objectivé et, de ce fait, ne peut pas vraiment être pour elle, qui, en son actualisation même, ne parvient pas à l'être. Il faut que la négation de l'objet par le sujet soit elle-même objective ou que l'objet nié par le sujet se nie lui-même, c'est-à-dire soit vraiment, en toute son objectivité, un sujet, un sujet autre que le sujet qui le nie. Tel sera, en sa troisième modalité, la vraie, le noyau de la conscience de soi, à savoir la relation des consciences de soi. Mais, avant d'introduire cette troisième modalité, Hegel va développer toute une analyse du concept de la vie et de la conscience de la vie.

face à la substance *universelle*, elle nie cette fluidité et continuité avec elle et s'affirme comme non dissoute au sein de cet universel, et, bien plutôt, comme se conservant par la séparation d'avec cette nature inorganique qui est la sienne et par la consommation de ladite nature. La vie dans le milieu fluide universel – un étalement *en repos* des figures[1] – devient précisément par là leur mouvement ou la vie en tant que *processus*. La fluidité universelle simple est l'*en-soi*, et la différence des figures l'*Autre*. Mais cette fluidité devient elle-même, du fait de cette différence, *l'Autre*, car elle est maintenant *pour la différence*, qui est en et pour elle-même et qui est, par suite, | le mouvement infini par lequel ce milieu en repos évoqué il y a un instant est consommé, – la vie en tant qu'un *vivant*. – Mais ce *renversement* est pour cette raison à son tour l'*être renversé tel en soi-même*; ce qui est consommé est l'essence; l'individualité qui se conserve aux dépens de l'universel et qui se donne le sentiment de son unité avec soi-même supprime directement par là *son opposition à l'Autre moyennant laquelle elle est pour soi*; l'*unité* avec soi-même qu'elle se donne est directement la *fluidité* des différences ou la *dissolution universelle*. Mais, inversement, la suppression de la subsistance individuelle est tout autant l'engendrement de celle-ci. Car, puisque l'*essence* de la figure individuelle est la vie universelle et que l'étant-pour-soi est en soi substance simple, cet étant-pour-soi supprime, en posant dans lui-même l'*Autre*, cette *simplicité* qui est la sienne ou son essence, c'est-à-dire qu'il la scinde, et cette scission de la fluidité sans différence est précisément la position de l'individualité. La substance simple de la vie est donc la scission de soi-même en des figures et en même temps la dissolution de ces différences subsistantes; et la dissolution de la scission est tout autant une scission ou une articulation en des membres. Viennent par là tomber l'un dans l'autre les deux côtés du mouvement total qui étaient distingués, à savoir la configuration étalée en son repos dans le milieu universel de la subsistance-par-soi, et le processus de la vie; ce dernier est tout autant une configuration qu'il est la suppression de la figure; | et ce qu'on a en premier, la configuration, est tout autant une suppression, qu'elle-même, la configuration, est l'articulation en des membres. L'élément fluide est lui-même seulement l'*abstraction* de l'essence, ou [encore :] il est seulement *effectif* en tant que figure; et le fait qu'il s'articule en des

1. H : « des Gestaltens » ; il faut lire : « der Gestalten » (cf. L).

membres est, en retour, une scission de cet être articulé ou une suppression de celui-ci. C'est ce cycle total qui constitue la vie, ce n'est ni ce qui a été énoncé en premier lieu, l'immédiate continuité et compacité de son essence, ni la figure subsistante et l'être discret [disséminé] étant pour soi, ni leur pur processus, ni non plus le rassemblement simple de ces moments, mais le tout qui se développe et qui dissout son développement et, dans ce mouvement, se conserve en sa simplicité.

En tant qu'on part de la première unité immédiate et que, à travers 3
les moments de la configuration et du processus, on fait retour à l'unité de ces deux moments et, par là, à nouveau, à la première substance simple, cette *unité réfléchie* est une autre que la première. Face à l'unité *immédiate* ou exprimée comme un *être*, dont il a d'abord été question, la deuxième unité, à l'instant évoquée, est l'unité *universelle* qui a, en elle, tous ces moments en tant que supprimés. Elle est le *genre simple*, qui, dans le mouvement de la vie elle-même, *n'existe pas pour lui-même en tant que* cet être *simple*; mais, dans ce *résultat*, la vie renvoie à quelque chose d'autre qu'elle, à savoir à la conscience pour laquelle elle est en tant que cette unité, ou en tant que genre.

| Mais cette autre vie, pour laquelle le *genre* est en tant que tel et qui est pour elle-même genre, la conscience de soi, est, à ses yeux, tout d'abord seulement en tant que cette essence simple, et elle a pour ob-jet elle-même comme *pur Moi*; dans son expérience, qui est maintenant à considérer, cet ob-jet abstrait va pour elle s'enrichir et obtenir le déploiement que nous avons vu à même la vie.

Le Moi simple n'est ce genre ou l'universel simple pour lequel les différences n'en sont pas qu'en tant qu'il est l'*essence négative* des moments configurés subsistants-par-soi; et, de ce fait, la conscience de soi n'est certaine d'elle-même que par la suppression de cet Autre qui se présente à elle comme une vie subsistante-par-soi; elle est *désir*. Certaine du caractère de néant de cet Autre, elle pose *pour soi* ce caractère comme la vérité d'un tel Autre, elle anéantit l'ob-jet subsistant-par-soi et se donne par là la certitude d'elle-même comme certitude *vraie*, comme une certitude qui lui est advenue à elle-même sur un *mode ob-jectif*.

Mais, dans cette satisfaction, elle fait l'expérience de la subsistance-par-soi de son ob-jet. Le désir et la certitude d'elle-même qu'elle atteint dans la satisfaction de celui-ci sont conditionnés par l'ob-jet, car ils sont par la suppression de cet Autre; pour que cette suppression soit, il faut que cet Autre soit. La conscience de soi n'a donc pas le pouvoir de

supprimer l'ob-jet moyennant sa relation négative [avec lui]: c'est pourquoi elle l'engendre bien plutôt à nouveau, ainsi que le désir. Il y a, en | réalité, un Autre que la conscience de soi, l'essence du désir; et c'est par cette expérience que cette vérité lui est advenue à elle-même. Mais, en même temps, elle-même est aussi bien absolument pour soi, et elle n'est telle que moyennant la suppression de l'ob-jet, et il faut que sa satisfaction lui advienne, car elle-même est la vérité. En raison de la subsistance-par-soi de l'ob-jet, la conscience de soi ne peut, par conséquent, parvenir à la satisfaction qu'en tant que cet ob-jet accomplit lui-même en lui la négation; et il lui faut accomplir en soi cette négation de soi-même, car il est *en soi* le négatif, et il lui faut être pour l'Autre ce qu'il est. En tant qu'il est la négation en soi-même et que, en tout cela, il est en même temps subsistant-par-soi, il est une conscience. A même la vie qui est l'ob-jet du désir, la *négation* est, ou bien *en un Autre*, à savoir le désir, ou bien en tant qu'une *déterminité* telle en regard d'une autre figure indifférente, ou bien en tant que la *nature inorganique universelle* de cette vie. Mais cette nature universelle subsistante-par-soi en laquelle la négation est comme négation absolue, c'est le genre en tant que tel, ou en tant que *conscience de soi. La conscience de soi n'atteint sa satisfaction que dans une autre conscience de soi*[1].

C'est seulement dans les trois moments que voici que le concept de la conscience de soi est achevé. a) Le Moi pur non différencié est son premier ob-jet immédiat. b) Mais cette immédiateté est elle-même absolue médiation, elle est seulement en tant que suppression de l'ob-jet subsistant-par-soi, ou [encore :] elle est désir. Certes, la | satisfaction du

1. Hegel retrouve ici l'affirmation fichtéenne selon laquelle l'homme n'est homme que parmi les hommes : pas de subjectivité sans intersubjectivité ; le Moi ne peut être objet de lui-même que si l'objet se fait soi-même un Moi pour lui, *en étant* la *négation de l'étant* qu'il est, de telle sorte que la négation opérée de son être vivant par le Moi désirant soit pleinement et originairement objective et, par conséquent, la conscience de soi, absolument réelle. – Mais, alors que la reconstruction conceptuelle du Moi est, chez Fichte, celle du Moi *possible*, du sens « Moi », et qu'elle se déploie dans un discours *téléologiquement* nécessaire posant comme son terme le Moi réel d'abord simplement présupposé, le concept de la conscience de soi que Hegel reconstruit dans la présente introduction du chapitre IV est celui du Moi *réel* faisant l'expérience primaire de lui-même comme Moi dans son expérience générale de l'être, et il est reconstruit selon la nécessité *dialectique* fondant l'être insuffisant, négatif, de la détermination superficielle du Moi, sur l'être positif, auto-suffisant, de sa détermination originaire, celle de sa relation à l'autre Moi.

désir est la réflexion en soi-même de la conscience de soi ou la certitude devenue vérité. c) Mais la vérité d'une telle certitude est bien plutôt la réflexion redoublée, le redoublement de la conscience de soi. Il y a pour la conscience un ob-jet qui pose en soi-même son être-autre ou pose la différence comme une différence nulle, et qui, en tout cela, est subsistant-par-soi. La figure différenciée seulement *vivante* supprime bien aussi, dans le processus de la vie elle-même, sa subsistance-par-soi, mais elle cesse, avec sa différence, d'être ce qu'elle est; tandis que l'ob-jet de la conscience de soi est tout aussi subsistant-par-soi dans cette négativité de lui-même; et, par là, il est pour soi-même genre, fluidité universelle dans ce qu'a en propre la particularisation qui le met à part; il est une conscience de soi vivante.

Il y a une *conscience de soi pour une conscience de soi.* C'est seulement par là qu'elle est en fait, car c'est seulement dans ce cas qu'advient pour elle l'unité d'elle-même dans son être-autre; le *Moi* qui est l'ob-jet de son concept n'est en fait pas un *ob-jet*, tandis que l'ob-jet du désir est seulement *subsistant-par-soi*, car il est la substance universelle qui ne peut être anéantie, l'essence fluide égale à elle-même. En tant qu'une conscience de soi est l'ob-jet, celui-ci est aussi bien un Moi qu'un ob-jet. – En cela, le concept *de l'esprit* est déjà présent pour nous[1]. Ce qui advient ultérieurement pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est | l'esprit, cette substance absolue qui, dans la liberté et subsistance-par-soi accomplie de l'opposition qu'elle contient, à savoir celle de diverses consciences de soi étant pour elles-mêmes, est leur unité : un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*. La conscience a seulement dans la conscience de soi en tant que concept de

1. Hegel vient de récapituler son analyse conceptuelle de la conscience de soi réelle, celle du Moi objet à lui-même, et qui est la réunion concrète du Moi qui n'est pas un objet et de l'objet qui n'est pas un Moi dans le lien entre le Moi-objet et l'objet-Moi. Et, aussitôt, il énonce la réalité vraie de la conscience de soi réelle ainsi établie en son socle, réalité vraie qui achèvera la dialectique développant concrètement le noyau concret de cette conscience de soi. Cette réalité achevant, accomplissant, la conscience de soi est l'esprit, unité elle-même *objective* des Moi-objets qui se vivent alors comme expressions d'un « Nous ». Cette unité objective des Moi est bien d'emblée présente en ceux-ci, mais pas pour eux ; elle n'est pas d'emblée objet pour eux (elle n'est objet que de la conscience philosophante du phénoménologue), mais elle le deviendra au terme de l'expérience dialectique qu'ils vont faire et qui leur fera dépasser la conscience de l'originarité des simples Moi par l'insertion de ceux-ci dans un Nous.

l'esprit le lieu du tournant qui, de l'apparence colorée de l'en-deçà sensible et de la nuit vide de l'au-delà suprasensible, la fait entrer dans le jour spirituel de la présence[1].

1. La conscience proprement dite, qui est conscience de l'objet, s'étend et distend de l'en-deçà simplement coloré de ce qui n'est pas être, mais apparence, à savoir du sensible qui n'a pas de sens comme sensible, à l'affirmation de l'être, de l'intelligible, du sens, mais qui n'est pas lui-même sensibilisé comme sens dans son au-delà ainsi nocturne. L'objet – l'objecté, l'opposé, le différent de soi – ne peut par lui-même identifier l'identité, l'être, et la différence, l'apparaître. Seul le peut le sujet, auto-différenciation de l'identité, auto-manifestation de l'être, qui dépasse la manifestation sans être de l'en-deçà simplement coloré de la nature et l'être non manifesté de l'au-delà nocturne de la surnature en les réunissant sous la lumière ou le jour où éclôt à lui-même spirituellement l'être, dans son être-là ou sa présence.

| A

SUBSISTANCE-PAR-SOI ET NON-SUBSISTANCE-PAR-SOI DE LA CONSCIENCE DE SOI ; MAÎTRISE ET SERVITUDE

La conscience de soi est *en* et *pour soi* en tant que et du fait qu'elle 1
est en et pour soi pour une autre conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle est seulement en tant qu'un être reconnu. Le concept de cette unité qui est la sienne dans son redoublement, de l'infinité qui se réalise dans la conscience de soi, est un entrecroisement comportant des aspects multiples et des sens multiples, en sorte que les moments d'un tel entrecroisement doivent nécessairement, pour une part, être rigoureusement tenus à distance les uns des autres, pour une autre part, être, dans cette distinction, en même temps pris et connus aussi comme non distincts ou toujours dans leur signification opposée. Le double sens de ce qui est différencié réside dans l'essence de la conscience de soi, essence qui consiste, pour cette conscience de soi, à être infinie ou immédiatement le contraire de la déterminité dans laquelle elle est posée. L'explicitation du concept de cette unité spirituelle [prise] dans son redoublement nous présente le mouvement de la *reconnaissance*.

Il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi; elle est venue *hors de soi*. | C'est ce qui a la double signification suivante: *premièrement*, elle s'est perdue elle-même, car elle se trouve elle-même comme une *autre* essence; *deuxièmement*, elle a par là supprimé l'Autre, car elle ne voit pas non plus l'Autre comme essence, mais *soi-même* dans l'*Autre*.

Il lui faut supprimer cet *être-autre* qui est *le sien*; c'est là la suppression du premier double sens et ce qui, pour cette raison, constitue soi-même un second double sens; *premièrement*, la conscience de soi

doit nécessairement viser à supprimer l'*autre* essence subsistante-par-soi, pour devenir par là certaine d'elle-même comme de l'essence; *deuxièmement*, elle vise du même coup à *se* supprimer *elle-même*, car cette autre essence est elle-même.

Cette suppression à double sens de son être-autre à double sens est aussi bien un retour *en soi-même* à double sens; car, *premièrement*, la conscience de soi rentre en possession de soi-même par la suppression, car elle redevient égale à soi-même par la suppression de *son* être-autre; mais, *deuxièmement*, elle restitue aussi bien à nouveau l'autre conscience de soi à elle-même, car elle était tout à soi dans l'autre, elle supprime un tel être *sien* dans l'autre, elle laisse donc à nouveau aller librement l'autre.

Mais ce mouvement de la conscience de soi dans la relation à une autre conscience de soi a été représenté de cette façon comme *l'agir de l'une* de ces consciences; mais cet agir de l'une d'elles a lui-même cette signification double, d'être aussi bien *son agir* que *l'agir de l'autre*, car l'autre est tout aussi subsistante-par-soi, enfermée en elle-même, et il n'y a rien en elle qui ne soit pas par elle-même. La première | n'a pas devant elle-même l'ob-jet tel qu'il est tout d'abord seulement pour le désir, mais un ob-jet subsistant-par-soi qui est pour soi, sur lequel, pour cette raison, elle n'a, pour elle-même, aucun pouvoir s'il ne fait pas en soi-même cela même qu'elle fait en lui. Le mouvement est donc sans réserve le mouvement doublé des deux consciences de soi. Chacune voit *l'autre* faire la même chose que ce qu'*elle* fait; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre, et elle fait par conséquent aussi ce qu'elle fait *seulement* pour autant que l'autre fait la même chose; l'agir unilatéral de l'une serait inutile parce que ce qui doit se produire ne peut se réaliser que par l'agir des deux.

L'agir n'est donc pas seulement à double sens dans la mesure où il est un agir aussi bien *dirigé sur soi* que *dirigé sur l'autre*, mais aussi dans la mesure où il est, de façon indissociée, aussi bien *l'agir de l'une* des consciences de soi que *l'agir de l'autre*.

Dans ce mouvement, nous voyons se répéter le processus qui se présenta comme jeu des forces, mais [c'est] dans la conscience. Ce qui, dans celui-là, était pour nous, est ici pour les extrêmes eux-mêmes. Le moyen terme est la conscience de soi, qui se décompose en ces extrêmes, et chaque extrême est cet échange de sa déterminité et un passage absolu en l'extrême opposé. Mais, en tant que conscience, il vient bien *hors de lui-même*, toutefois il est, dans son être-hors-de-soi, en même temps retenu dans lui-même, *pour soi*, et son hors-de-soi est *pour lui*. C'est pour lui que, immédiatement, il *est* et *n'est pas* une autre conscience; | et, de même, que cet Autre est seulement pour soi en tant qu'il se supprime comme étant pour soi, et qu'il n'est pour soi que dans l'être-pour-soi de l'Autre. Chacun est pour l'autre le moyen terme par lequel chacun se médiatise et s'enchaîne avec lui-même, et chacun est pour lui-même et pour l'autre une essence immédiate étant pour soi, qui, en même temps, n'est ainsi pour soi que par cette médiation. Ils se *reconnaissent* comme *se reconnaissant réciproquement*.

Ce pur concept de la reconnaissance, du redoublement de la conscience de soi dans son unité, est maintenant à examiner quant à la manière dont son processus apparaît pour la conscience de soi[1]. Il va présenter en premier lieu le côté de l'*inégalité* des deux [extrêmes] ou la sortie de soi du moyen terme passant dans les extrêmes qui, en tant qu'extrêmes, sont en opposition à eux-mêmes, l'un d'eux étant seulement celui qui est reconnu, l'autre seulement celui qui reconnaît.

La conscience de soi est tout d'abord un être-pour-soi simple, elle **2a**
est égale à elle-même moyennant l'exclusion *hors de soi* de tout ce qui est *autre*; son essence et son ob-jet absolu, c'est pour elle son *Moi*; et elle est, dans cette *immédiateté* ou dans cet *être* de son être-pour-soi, quelque chose de *singulier*. Ce qu'il y a d'autre pour elle est en tant qu'ob-jet inessentiel, marqué du caractère du négatif. Mais [cet] Autre est aussi une conscience de soi; il y a qu'un individu entre en scène face à un individu. Entrant en scène ainsi *immédiatement*, ils sont l'un pour l'autre sur le mode d'ob-jets communs; [ce sont là] des figures *subsistantes-par-soi*, | des consciences plongées dans l'*être* de la *vie* – car c'est en tant que vie que l'ob-jet pris en son être s'est déterminé ici –, consciences qui n'ont pas encore accompli *l'une pour l'autre* le mouvement de l'abstraction absolue, qui consiste, pour elles, à anéantir tout être immédiat et à être seulement l'être purement négatif de la conscience égale à elle-même, ou qui ne se sont pas encore présentées l'une à l'autre chacune comme un pur *être-pour-soi*, c'est-à-dire comme conscience *de soi*. Chacune de ces consciences est bien certaine

1. Après avoir, directement, analysé le concept de la relation des deux consciences de soi comme relation nécessairement de reconnaissance réciproque, le phénoménologue va analyser la réalisation de ce concept dans l'expérience, reconstruite et justifiée elle-même conceptuellement, de la conscience de soi effective.

d'elle-même, mais non pas de l'autre, et c'est pourquoi sa propre certitude d'elle-même n'a encore aucune vérité, car sa vérité serait seulement que son être-pour-soi propre se soit présenté à elle comme un ob-jet subsistant-par-soi ou, ce qui est la même chose, que l'ob-jet se soit présenté [à elle] comme cette pure certitude de soi-même[1]. Mais c'est là ce qui, suivant le concept de la reconnaissance, n'est pas possible sinon pour autant que, comme l'autre le fait pour lui, lui le faisant pour l'autre, chacun des deux [ob-jets] en question accomplit en soi-même moyennant son faire propre et, en retour, moyennant le faire de l'autre, cette pure abstraction de l'être-pour-soi.

Mais la *présentation* de soi-même comme de la pure abstraction de la conscience de soi consiste, pour le Soi qu'on est, à se montrer comme pure négation de son mode d'être ob-jectif, ou à montrer qu'on n'est lié à aucun *être-là* déterminé, qu'on n'est absolument pas lié à la singularité universelle de l'être-là, pas lié à la vie. Cette présentation est l'agir *double* : l'agir de l'autre et l'agir par soi-même. Dans la mesure où c'est l'agir *de l'autre*, chaque [homme] vise ainsi à | la mort de l'autre. Mais est aussi présent ici le second agir, *l'agir par soi-même*, car le premier inclut en lui le fait d'exposer sa propre vie. Le rapport des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se *prouvent* à elles-mêmes et l'une à l'autre, à travers le combat à la vie et à la mort, leur *vérité*. – Il leur faut s'engager dans ce combat, car il leur faut élever la certitude qu'elles ont d'elles-mêmes, *d'être-pour-soi*, à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. Et c'est seulement par l'acte d'exposer sa vie que la liberté est prouvée en sa vérité, qu'il est avéré que, pour la conscience de soi, ce n'est *pas* l'*être* –, pas le mode *immédiat* suivant lequel elle entre en scène, pas son immersion en l'expansion de la vie –, qui constitue l'essence, mais que, en elle, il n'y a rien de présent qui ne serait pas pour elle un moment disparaissant, qu'elle est un pur *être-pour-soi*. L'individu qui n'a pas risqué sa vie peut bien être reconnu comme une *personne*, mais il n'a pas atteint la vérité de cet

1. Rappel du thème-clé suivant lequel la réalisation, objectivation ou vérification de la conscience de soi comme certitude de l'identité en elle des deux moments, subjectif et objectif, de toute conscience, consiste dans l'identité du devenir-objet du sujet et du devenir-sujet de l'objet. Ce *devenir subjectif identifiant*, pour chaque Moi, les mouvements des deux Moi est l'anticipation de son fondement reconstruit dialectiquement comme résultat, à savoir de l'*être identique à soi objectif* ou substantiel des Moi qu'est l'esprit.

être-reconnu, qui est d'être reconnu comme une conscience de soi subsistante-par-soi[1]. Et chaque individu doit nécessairement viser à la mort de l'autre tout comme il expose sa propre vie; car l'autre ne vaut pas plus, à ses yeux, que lui-même; son essence se présente à lui comme un Autre, il est au-dehors de lui-même; il doit nécessairement supprimer son être-hors-de-soi; l'Autre est une conscience qui est prise dans une imbrication multiforme, et qui a le caractère d'un étant; il lui faut intuitionner son être-autre comme pur être-pour-soi ou comme absolue négation.

| Mais cette preuve avérant par la mort supprime aussi bien la vérité qui devait en procéder que, du même coup, également la certitude de soi-même en général, car, de même que la vie est la position *naturelle* de la conscience, la subsistance-par-soi sans l'absolue négativité, de même la mort[2] est la négation *naturelle* de cette même conscience, la négation sans la subsistance-par-soi, une négation qui demeure ainsi sans la signification, qui était exigée, de la reconnaissance. Du fait de la mort, est bien advenue la certitude que les deux [individus] ont risqué leur vie et ont méprisé cette vie en eux-mêmes et en l'autre; mais une telle certitude n'est pas advenue pour ceux qui ont soutenu ce combat. Ils suppriment leur conscience posée au sein de cette essentialité étrangère qu'est l'être-là naturel, ou [encore :] ils se suppriment et ils sont supprimés en tant que les *extrêmes* qui veulent être pour soi. Mais par là disparaît du jeu de l'échange le moment essentiel consistant dans le fait de se décomposer en des extrêmes dont les déterminités sont opposées; et le moyen terme vient se contracter en une unité morte qui est décomposée en des extrêmes morts, ayant simplement pour caractère d'être, non opposés [entre eux]; et les deux [individus] ne se redonnent

1. Hegel soulignera, notamment dans sa Philosophie du droit ou de l'esprit objectif, l'idéalité, irréalité ou abstraction de l'homme comme *personne*. Mais cette abstraction, qui a comme telle une valeur en tant que moment, même subordonné, de l'esprit objectif (juridico-éthico-politique), suppose, justement pour avoir cette valeur, un homme déjà réalisé en sa dimension d'esprit subjectif, dans son humanité élémentaire. Or, un moment important de la formation de celle-ci est celui de la « reconnaissance » et de son développement fondateur l'élevant à la « liberté » proprement dite. Ce moment, déposé – par acquisition originaire, puis transmise – dans la formation de l'homme, constitue la condition assurant le sérieux et la pleine réalité des moments plus concrets se déployant ensuite dans l'esprit objectif. Une reconnaissance immédiate ou abstraite de la personnalité idéale d'un homme non formé réellement en tant qu'esprit subjectif ne saurait être, pour Hegel, une reconnaissance vraie.

2. H : « er », il s'agit de « der Tod » (cf. S1).

pas l'un à l'autre et ne se reçoivent pas à nouveau l'un de l'autre à travers la conscience, mais ils se laissent aller libres l'un de l'autre seulement sur le mode de l'indifférence, comme des choses. Leur acte est la négation abstraite, non pas la négation de la conscience qui *supprime* de telle manière qu'elle *garde* et *conserve*[1] ce qui est supprimé, et qu'elle survit par là à la suppression qu'elle opère d'elle-même.

2b | Dans cette expérience, il devient présent à la conscience de soi que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi. Dans la conscience de soi immédiate, le Moi en sa simplicité est l'ob-jet absolu, lequel est cependant pour nous ou en soi la médiation absolue et a la subsistance-par-soi persistante pour moment essentiel. La dissolution de cette unité simple dont il vient d'être question est le résultat de la première expérience; par elle sont posées une pure conscience de soi et une conscience qui n'est pas purement pour soi, mais pour autre chose, c'est-à-dire en tant que conscience ayant le caractère d'un *étant* ou que conscience dans la figure de la *choséité*. Les deux moments sont essentiels; – puisqu'ils sont tout d'abord inégaux et opposés, et que leur réflexion en l'unité ne s'est pas encore produite au jour, ils sont encore comme deux figures opposées de la conscience; l'une est la conscience subsistante-par-soi, pour laquelle l'être-pour-soi est l'essence, l'autre est la conscience non subsistante-par-soi, pour laquelle c'est la vie ou l'être-pour-un-Autre qui est l'essence; cette conscience-là est le *maître*, cette conscience-ci est le *serviteur*[2]

2bα Le maître est la conscience qui est *pour soi*, toutefois non plus seulement le concept de cette conscience, mais une conscience étant pour soi qui est médiatisée avec elle-même par une *autre* conscience, à savoir par une conscience telle qu'il appartient à son essence d'être synthétisée avec de l'*être* subsistant-par-soi ou avec la choséité en

1. Cf. ci-dessus, note 2, p. 146.

2. « *Knecht* ». Aucune traduction française de « Knecht » ne s'impose vraiment. Les termes plus forts : « esclave » ou « serf », et plus faibles : « valet » ou « domestique », renvoient trop au contexte social (de la cité à la maison), que Hegel attribuera à l'« esprit objectif » et, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, à l'« esprit », alors que, ici, la relation de la reconnaissance inégale maître-serviteur se situe à un niveau plus élémentaire de l'existence humaine, celui de l'intersubjectivité essentielle originaire. C'est cette considération, il est vrai négative, qui nous a fait retenir le terme « serviteur » sans doute un peu faible – et, pour traduire « Knechtschaft », le terme « servitude », lui, en revanche, un peu fort –, des termes dont la signification est, en effet, plus indéterminée, abstraite et générale.

général. Le maître se rapporte à ces deux moments, à une *chose* en tant que telle : | l'ob-jet du désir, et à la conscience pour laquelle la choséité est l'essentiel; et, en tant que le maître a) est, comme concept de la conscience de soi, immédiate mise en rapport de l'*être-pour-soi*, mais qu'il est b) désormais en même temps comme médiation ou comme un être-pour-soi qui n'est pour soi que par un Autre, il se rapporte a) immédiatement aux deux moments et b) médiatement à chacun d'eux par l'entremise de l'autre. Le maître se rapporte *au serviteur médiatement par l'entremise de l'être subsistant-par-soi*; car c'est précisément par celui-ci que le serviteur est tenu, c'est lui qui constitue sa chaîne, dont il n'a pas pu faire abstraction dans le combat et à cause de laquelle il se démontra comme non subsistant-par-soi, démontrant qu'il avait sa subsistance-par-soi dans la choséité. Mais le maître est la puissance disposant d'un tel être, car il démontra dans le combat que cet être ne vaut pour lui que comme quelque chose de négatif; en tant qu'il est la puissance qui en dispose, et que cet être, lui, est la puissance disposant de l'autre [homme qu'est le serviteur], il a, dans ce syllogisme, cet autre [homme] sous lui. De même, le maître se rapporte *médiatement par l'entremise du serviteur à la chose*; le serviteur, en tant que conscience de soi en général, se rapporte à la chose aussi négativement et il la supprime, mais elle est en même temps subsistante-par-soi pour lui, et c'est pourquoi il ne peut, par la négation qu'il en opère, en venir à bout jusqu'à l'anéantir, ou [encore :] il ne fait que la *travailler*. Pour le maître, en revanche, *advient*, par cette médiation, la mise en rapport *immédiate* en tant que la pure négation de la chose en question, ou la *jouissance*; ce que le désir ne réussissait pas à faire, lui le réussit, à savoir venir à bout de la chose, et se satisfaire dans la jouissance. | Le désir ne réussissait pas à le faire à cause de la subsistance-par-soi de la chose, mais le maître, qui a intercalé le serviteur entre la chose et lui-même, ne s'enchaîne par là qu'avec la non-subsistance-par-soi de la chose, et il en a la pure jouissance; tandis que, pour ce qui est du côté de la subsistance-par-soi [de cette chose], il le laisse au serviteur, qui travaille celle-ci.

Dans ces deux moments, advient pour le maître le fait d'être reconnu par une autre conscience; car celle-ci se pose, en eux, comme quelque chose d'inessentiel, une fois dans le travail de la chose, l'autre fois dans la dépendance à l'égard d'un être-là déterminé; dans les deux moments, elle ne peut pas se rendre maîtresse de l'être et parvenir à la négation absolue. Il y a donc ici de présent ce moment de la reconnaissance qui

consiste en ce que l'autre conscience se supprime en tant qu'un être-pour-soi et, par là, fait elle-même ce que la première fait à son encontre. De même, [est présent] l'autre moment, qui consiste en ce que ce faire de la deuxième conscience est le propre faire de la première ; car ce que fait le serviteur est proprement le faire du maître ; pour celui-ci, seul l'être-pour-soi est l'essence ; le maître est la puissance négative pure pour laquelle la chose n'est rien, et il est donc le faire essentiel pur dans ce rapport, tandis que le serviteur est un faire non pas pur, mais inessentiel. Mais, pour la reconnaissance proprement dite, il manque encore le moment que voici, à savoir que ce que le maître fait à l'encontre de l'autre, il le fasse aussi à l'encontre de lui-même, et que ce que le serviteur fait à l'encontre de lui-même, il le fasse aussi à l'encontre de l'autre. Ce qui, par là, | est venu à l'être, c'est une reconnaissance unilatérale et inégale.

La conscience inessentielle est, dans ce cas, pour le maître, l'ob-jet qui constitue la *vérité* de la certitude de lui-même. Toutefois, il appert que cet ob-jet ne correspond pas à son concept, mais que, dans ce en quoi le maître s'est accompli, il est advenu bien plutôt pour lui tout autre chose qu'une conscience subsistante-par-soi. Ce n'est pas une telle conscience qui est[1] pour lui, mais bien plutôt une conscience non subsistante-par-soi ; il n'est donc pas certain de l'*être-pour-soi* comme de la vérité, mais sa vérité est, bien plutôt, la conscience inessentielle et le faire inessentiel de celle-ci.

La *vérité* de la conscience subsistante-par-soi est, en conséquence, la *conscience servile*. Celle-ci apparaît, certes, tout d'abord *hors* d'elle-même, et non pas comme la vérité de la conscience de soi. Mais, tout comme la maîtrise a montré que son essence était l'inverse de ce qu'elle voulait être, la servitude, elle aussi, devient, de fait, bien plutôt, dans son accomplissement, le contraire de ce qu'elle est immédiatement ; elle va, en tant que conscience *refoulée* en soi, aller dans elle-même et s'inverser en la subsistance-par-soi vraie.

2bβ Nous avons vu seulement ce que la servitude est dans le rapport de la maîtrise. Mais elle est conscience de soi et, ce que, en conséquence, elle est en et pour elle-même, est maintenant à considérer. Tout d'abord, pour la | servitude, le maître est l'essence ; donc, pour elle, la *conscience subsistante-par-soi en son être-pour-soi* est la *vérité*, une vérité qui,

1. « est » manque en H ; ajouté en S1.

toutefois, *pour elle*, n'est pas encore *en elle*. Mais elle a cette vérité de la pure négativité et de l'*être-pour-soi, en réalité, en elle-même*, car elle a fait en elle l'*expérience* de cette essence. Cette conscience, en effet, n'a pas éprouvé de l'angoisse au sujet de ceci ou de cela, ni à cet instant-ci ou à cet instant-là, mais au sujet de son essence en sa totalité, car elle a ressenti la peur de la mort, du maître absolu. Elle y a été dissoute intérieurement, elle a frémi de part en part dans elle-même, et tout ce qui était fixe a tremblé en elle. Mais ce mouvement universel pur, la fluidification absolue de toute subsistance, est l'essence simple de la conscience de soi, la négativité absolue, le *pur être-pour-soi*, qui se trouve par là *à même* cette conscience. Ce moment du pur être-pour-soi est aussi *pour elle*, car, dans le maître, il est pour elle son *ob-jet*. De plus, elle n'est pas seulement cette dissolution universelle *en général*, mais, dans le service, elle l'accomplit *effectivement* ; elle y supprime, dans tous les moments *singuliers*, le lien qui l'attache à l'être-là naturel, et elle élimine ce dernier par le travail.

Mais le sentiment de la puissance absolue, en général, et dans le détail du service, est seulement la dissolution *en soi*, et, bien que la crainte du maître soit le commencement de la sagesse, la conscience y est *pour elle-même*, elle n'y est pas l'*être-pour-soi*. Mais, par le travail, elle parvient à elle-même. Dans le moment | qui correspond au désir dans la conscience du maître, le côté de la relation inessentielle avec la chose semblait, certes, être imparti à la conscience servante, en tant que la chose y conserve sa subsistance-par-soi. Le désir s'est réservé la pure négation de l'ob-jet et, par là, le sentiment de soi sans mélange. Mais cette satisfaction est, pour cette raison, elle-même seulement un disparaître, car il lui manque le côté *ob-jectif* ou la *subsistance*. Le travail, en revanche, est un désir *réfréné*, un disparaître *arrêté*, ou [encore :] il *forme* ou *cultive*[1]. La relation négative à l'ob-jet devient la *forme* de celui-ci et quelque chose de *permanent*, parce que, précisément, pour le travailleur, l'ob-jet a une subsistance-par-soi. Ce moyen terme *négatif* ou le *faire* formateur est en même temps la *singularité* ou le pur être-pour-soi de la conscience, qui, maintenant, dans le travail, en sortant d'elle-même, entre dans l'élément de la permanence ; la conscience travaillante parvient ainsi par là à l'intuition de l'être subsistant-par-soi *comme d'elle-même*.

1. « bilden » : former, cultiver (former l'objet en cultivant le sujet).

Cependant, l'agir donnant forme n'a pas seulement cette signification positive, que la conscience servante y devient à elle-même, en tant que pur *être-pour-soi*, un *étant*, mais aussi la signification négative à l'encontre de son premier moment, la peur. Car, dans la formation de la chose, la négativité propre de la conscience servante, son être-pour-soi, ne lui devient ob-jet que du fait qu'elle supprime la forme, ayant le caractère d'un étant, opposée. Mais ce *négatif* ob-jectif est précisément l'essence étrangère devant laquelle elle | a frémi. Or, elle détruit ce négatif étranger, elle *se* pose comme un tel négatif dans l'élément de la permanence, et elle devient de ce fait *pour elle-même* un être *qui est pour soi*. Dans le maître, l'être-pour-soi lui est *un autre* ou [encore :] il est seulement *pour elle*; dans la peur, l'être-pour-soi est *en elle-même*; dans l'agir formateur, l'être-pour-soi devient en tant que le *sien propre* pour elle, et elle parvient à la conscience qu'elle est elle-même en et pour soi. La forme ne lui devient pas, en étant *transposée extérieurement* à elle, quelque chose d'autre qu'elle, car c'est précisément cette forme qui constitue son pur être-pour-soi, lequel devient pour elle, dans ces circonstances, la vérité. Elle devient donc, pour autant qu'elle se retrouve ainsi elle-même du fait d'elle-même, un *sens propre*, précisément dans le travail, dans lequel elle ne semblait être qu'un *sens étranger*. – Pour cette réflexion, sont nécessaires les deux moments constitués par la peur et le service en général, ainsi que par l'agir formateur, et, en même temps, ces deux moments le sont d'une manière universelle. Sans la discipline du service et de l'obéissance, la peur en reste à l'état formel et ne se répand pas sur l'effectivité consciente qui est celle de l'être-là. Sans l'agir formateur, la peur demeure intérieure et muette, et la conscience ne devient pas pour elle-même. Si la conscience donne forme sans la peur absolue qui vient en premier, elle n'est qu'un sens propre vain; car sa forme ou sa négativité n'est pas la négativité *en soi*, et son agir donnant forme ne peut, par suite, pas lui donner la conscience d'elle-même comme de l'essence. Si elle n'a pas enduré la peur absolue, mais seulement un peu d'angoisse, l'essence négative lui est | restée quelque chose d'extérieur, sa substance n'a pas été contaminée par elle de part en part. En tant que tout ce qui remplit sa conscience naturelle n'est pas devenu chancelant, elle appartient *en soi* encore à de l'être déterminé; le sens propre est de

l'*entêtement*[1], une liberté qui reste encore fixement à l'intérieur de la servitude. Pas plus que la forme pure ne peut lui devenir l'essence, pas davantage cette forme n'est – considérée comme expansion au-dessus du singulier – agir formateur universel, concept absolu, mais elle est une habileté qui n'a de puissance que sur peu de chose, non pas sur la puissance universelle et l'essence ob-jective en sa totalité.

1. En allemand, « eigner Sinn [sens propre] », c'est bien « Eigensinn [entêtement] » – La libre position d'une détermination choisie parmi d'autres, qui exprime l'attachement à ce qui est déterminé en général, n'est qu'un formalisme entêté rivé au positif quel qu'il soit, alors que la liberté vraie s'actualise à travers cette négation de toute détermination ou différence qu'est l'identité à soi infinie de la connaissance de soi.

| B

LA LIBERTÉ DE LA CONSCIENCE DE SOI ; LE STOÏCISME, LE SCEPTICISME ET LA CONSCIENCE MALHEUREUSE

D'une part, pour la conscience de soi subsistante-par-soi, c'est seulement la pure abstraction *du Moi* qui est son essence, et, d'autre part, en tant que cette pure abstraction s'élabore en une forme et se donne des différences, cette différenciation ne devient pas pour la conscience de soi en question une essence ob-jective étant *en soi*; cette conscience de soi ne devient donc pas un Moi qui, dans sa simplicité, se différencierait véritablement ou, dans cette absolue différenciation, resterait égal à soi. La conscience refoulée en elle-même, tout au contraire, devient, dans l'agir donnant forme, ob-jet à elle-même comme forme de la chose élaborée, et, dans le maître, elle intuitionne l'être-pour-soi en même temps comme conscience. Mais, pour la conscience servante en tant que telle, ces deux moments – celui d'*elle-même* comme ob-jet subsistant-par-soi, et celui de cet ob-jet comme étant une conscience et, du même coup, sa propre essence – tombent l'un en dehors de l'autre. – Mais, en tant que, *pour nous* ou *en soi*, la *forme* et l'*être-pour-soi* sont la même chose, et que, dans | le concept de la conscience subsistante-par-soi, l'être-*en-soi* est la conscience, le côté de l'être-*en-soi*, ou de la *choséité*, qui a obtenu la forme dans le travail, n'est pas une autre substance que la conscience, et c'est une nouvelle figure de la conscience de soi qui est devenue pour nous; [à savoir] une conscience qui est pour elle-même, en tant que l'infinité ou que le pur mouvement de la conscience, l'essence; une

conscience qui *pense* ou qui est une conscience de soi libre[1]. Car être ob-jet à soi-même, non pas en tant que *Moi abstrait*, mais en tant que Moi ayant en même temps la signification de l'être-*en-soi*, ou se comporter relativement à l'essence ob-jective de telle sorte qu'elle ait la signification de l'*être-pour-soi* de la conscience pour laquelle elle est, cela signifie : *penser*. – Pour la *pensée*, l'ob-jet ne se meut pas dans des représentations ou des figures, mais dans des *concepts*, c'est-à-dire dans un être-en-soi différent qui, immédiatement, pour la conscience, n'est pas un être-en-soi différent d'elle. Le *représenté*, le *configuré*, l'*étant*, comme tel, a la forme d'être quelque chose d'autre que la conscience; tandis que, si un concept est bien en même temps un *étant* – et cette différence, dans la mesure où elle est en lui-même, est son contenu déterminé –, toutefois, en ce qui fait que ce contenu est en même temps un contenu conçu, la conscience demeure *immédiatement* consciente de son unité avec cet étant déterminé et différent; non pas comme il en est dans le cas de la représentation, où elle a encore d'abord à se souvenir spécialement que c'est là *sa* représentation; tandis que le concept est pour moi immédiatement *mon* | concept. Dans la pensée, je *suis, moi, libre*, parce que je ne suis pas dans un Autre, mais que je reste sans réserve auprès de moi-même, et parce que l'ob-jet qui est pour moi l'essence est dans une unité indissociée mon être-pour-moi; et mon mouvement dans des concepts est un mouvement dans moi-même. – Mais, dans cette détermination de cette figure de la conscience de soi, il est essentiel de tenir fermement qu'une telle figure est conscience *pensante en général* ou que son ob-jet est unité *immédiate* de l'*être-en-soi* et de l'*être-pour-soi*. La conscience pour elle-même homonymique, qui se repousse d'elle-même, devient pour elle-même un *élément étant*

1. Le moment de la reconnaissance des consciences de soi pâtit de l'inégalité qu'elle conserve en faisant prédominer, dans la séparation où ils sont au sein de la conscience de soi, soit le pour-soi (chez le maître qui jouit), soit l'en-soi (chez le serviteur qui travaille), et qui vient de ce que la négation qu'elle suppose de l'être naturel porte sur l'*être* de celui-ci (son statut), mais non pas sur sa naturalité, c'est-à-dire sa diversité ou *détermination* (son contenu), donc de ce que cette négation, ou libération, de la nature est (comme il en va de tous les commencements) simplement formelle. La contradiction subsistante de la reconnaissance – qui reste prise, en elle-même, dans l'inégalité, par là dans la diversité caractéristique de la naturalité qu'elle veut nier – doit, par conséquent, nécessairement se nier dans la vraie liberté, qui consiste dans la négation de la détermination ou particularité du contenu naturel de la conscience, c'est-à-dire dans son universalisation, et telle est la conscience de soi *pensante*. Pas de liberté en dehors de la pensée.

en soi; mais elle n'est d'abord pour elle-même cet élément que comme essence universelle en général, non pas comme cette essence ob-jective que voici dans le développement et le mouvement de son être multiforme.

1 Comme c'est bien connu, cette liberté de la conscience de soi, lorsqu'elle a fait son entrée, en tant que phénomène conscient de soi, au sein de l'histoire de l'esprit, s'est appelée *stoïcisme*[1]. Le principe du stoïcisme est[2] que la conscience est une essence pensante, et que quelque chose n'a de vérité pour celle-ci, ou n'est vrai et bon pour elle, qu'autant que la conscience s'y comporte comme essence pensante.

L'expansion, singularisation et intrication multiforme, se différenciant en elle-même, de la vie est l'ob-jet à l'encontre duquel le désir et le travail sont actifs. Cette activité multiforme s'est maintenant contractée en la différenciation simple | qui se trouve dans le pur mouvement de la pensée. Ce n'est plus la différence qui se pose comme *chose déterminée* ou comme *conscience d'un être-là naturel déterminé*, comme un sentiment, ou comme *désir* et *but pour ce désir* – qu'un tel but soit posé par la *conscience propre* ou par une *conscience étrangère* –, qui a une essentialité, mais uniquement la différence qui est une différence *pensée*, ou qui, immédiatement, n'est pas différente de mon Moi. Une telle conscience est, par conséquent, négative à l'égard du rapport de la maîtrise et de la servitude; son agir consiste, si l'on est dans la maîtrise, à ne pas avoir sa vérité dans le serviteur; et, si l'on est serviteur, à ne pas avoir sa vérité dans la volonté du maître et dans le fait de le servir, mais, qu'on soit sur le trône ou dans les chaînes, à être libre au sein de toute dépendance où l'on peut se trouver pris en son être-là singulier, et à conserver pour soi le détachement de la vie[3], qui, constamment, se dégageant du mouvement de l'être-là, de l'agir comme du pâtir, *se retire* en *l'essentialité simple de la pensée*.

1. Hegel désigne le moment essentiel qu'est, dans la conscience concrète ou totale, elle-même comme conscience de soi libre ou pensante, par le nom que s'est donné la conscience de soi philosophante historique d'un tel moment alors absolutisé. Hegel peut d'autant plus se permettre un tel mode de désignation que la remémoration phénoménologique que la conscience philosophique achevée opère de son passé toujours présent en elle suivant la hiérarchie systématique de ses moments, est un jugement des diverses absolutisations philosophiques de ceux-ci. Cf. ci-dessus, Présentation, I, p. 20 *sq*.

2. « est » manque en H; ajouté en S1.

3. « Leblosigkeit » : manque de vie, détachement de la vie, impassibilité.

L'entêtement est la liberté qui se fixe à une singularité et se tient *à l'intérieur* de la servitude, tandis que le stoïcisme est, lui, la liberté qui, immédiatement [et] toujours, se dégage d'elle et fait retour en la *pure universalité* de la pensée; une liberté qui, en tant que forme universelle de l'esprit du monde, ne pouvait entrer en scène qu'au temps d'une peur et servitude universelle, mais aussi d'une culture universelle qui avait fait s'élever la formation à elle-même jusqu'à la pensée.

| Or, bien que, pour cette conscience de soi, ce ne soit ni quelque chose d'autre qu'elle ni la pure abstraction du Moi qui est l'essence, mais le Moi qui a en lui l'être-autre, toutefois comme différence pensée, de telle sorte que, dans son être-autre, il est immédiatement retourné en lui-même, – cette essence qui est la sienne est en même temps seulement une essence *abstraite*. La liberté de la conscience de soi est *indifférente* à l'égard de l'être-là naturel, elle a pour cette raison *laissé aller hors d'elle celui-ci tout aussi libre*, et la *réflexion* est une réflexion *doublée*. La liberté dans la pensée n'a que la *pure pensée* pour sa vérité, une vérité qui est sans le remplissement apporté par la vie; et une telle liberté est donc aussi seulement le concept de la liberté, non pas la liberté vivante elle-même, car, pour elle, ce n'est encore que la *pensée* en général qui est l'essence, la forme comme telle, qui, se mettant à l'écart de la subsistance-par-soi des choses, est revenue en elle-même. Mais, en tant que l'individualité devrait, comme agissante, se présenter en sa vie, ou, comme pensante, saisir le monde vivant comme un système de la pensée, il faudrait que, dans *la pensée elle-même*, se trouve disponible, pour l'expansion dont il vient d'être question en premier, un *contenu* de ce qui est bon, et pour celle dont il vient d'être question en second, un *contenu* de ce qui est vrai; cela, afin que, *de part en part*, dans *ce qui est pour la conscience*, il n'y ait aucun autre ingrédient que le concept, lequel est l'essence. Mais, dès que, ici, comme abstraction, le concept se sépare de la multiplicité variée des choses, il n'a *aucun contenu en lui-même*, mais seulement *un contenu qui lui est donné*. La conscience anéantit bien le contenu comme un *être* étranger en le pensant, mais le concept | est concept *déterminé*, et cette *déterminité* d'un tel concept est l'élément étranger qu'il a en lui. C'est pourquoi le stoïcisme s'est fait mettre dans l'embarras lorsqu'on l'interrogea, selon l'expression alors utilisée, sur le *critère* de la vérité en général, c'est-à-dire, à proprement parler, sur un *contenu* de la *pensée elle-même*. A la question qu'on lui adressait au sujet de *ce qui* est bon et de *ce qui* est vrai, il a donné pour réponse à nouveau la pensée *sans contenu*

elle-même : c'est dans le caractère rationnel que consisterait ce qui est vrai et ce qui est bon. Mais cette égalité à soi-même de la pensée est seulement, à nouveau, la pure forme, dans laquelle rien ne se détermine; les termes universels de vrai et de bon, de sagesse et de vertu, auxquels il lui faut s'en tenir, sont bien, pour cette raison, source d'élévation en général, mais, parce qu'ils ne peuvent, en réalité, parvenir à aucune expansion du contenu, ils ont bientôt fait de susciter l'ennui.

Cette conscience pensante, prise ainsi – comme elle s'est déterminée – en tant que la liberté abstraite, est donc seulement la négation inachevée de l'être-autre ; s'étant, en sortant de l'être-là, seulement *retirée* en elle-même, elle ne s'est pas accomplie comme négation absolue de cet être-là à même lui. Le contenu vaut, certes, pour elle, seulement comme pensée, mais, en l'occurrence, aussi comme contenu *déterminé*, et c'est le cas, en même temps, de la déterminité comme telle.

2 Le *scepticisme*[1] est la réalisation de ce dont le stoïcisme est seulement le concept, – et l'expérience effective de ce qu'est la liberté de la pensée; | cette liberté est *en soi* le négatif et il lui faut se présenter ainsi. Avec la réflexion de la conscience de soi en la pensée simple d'elle-même, est venu, en fait, tomber face à elle, en se séparant de l'infinité, l'être-là subsistant-par-soi ou la déterminité persistante; or, dans le scepticisme, devient *pour la conscience* la totale inessentialité et non-subsistance-par-soi d'un tel Autre; la pensée devient le penser intégral qui anéantit l'être du monde *déterminé de façon multiforme*, et la négativité de la conscience de soi libre devient pour elle-même, en cette configuration multiforme de la vie, une négativité réelle. – Il est clair que, de même que le stoïcisme correspond au *concept* de la conscience *subsistante-par-soi* qui est apparue comme rapport de la maitrise et de la servitude, de même le scepticisme correspond à la *réalisation* de cette conscience en tant qu'elle est l'orientation négative vers l'être-autre, qu'elle est le désir et le travail. Mais, si le désir et le travail ne pouvaient pas conduire à son terme la négation pour la conscience de soi, en revanche, cette orientation polémique à l'encontre de la subsistance-par-soi multiforme des choses aura du succès, parce que c'est en tant que conscience de soi libre précédemment accomplie

1. Est valable de cette désignation, comme scepticisme, du nouveau moment de la conscience de soi pensante libre, ce qui a été dit de la désignation du moment précédent comme stoïcisme (cf. ci-dessus, note 1, p. 214).

dans elle-même qu'elle se tourne contre une telle subsistance-par-soi; plus précisément, parce qu'elle a *la pensée* ou l'infinité en elle-même, et que, en cela, les réalités subsistantes-par-soi ne sont pour elle, suivant leur différence, que comme des grandeurs disparaissantes. Les différences qui, dans la pure pensée de soi-même, sont seulement | l'abstraction des différences, deviennent ici *toutes* les différences, et tout être différent devient une différence de la conscience de soi.

Voilà ce à travers quoi l'*agir* du *scepticisme* en général et le *mode* qui est le sien se sont déterminés. Le scepticisme fait bien voir le *mouvement dialectique* que sont la certitude sensible, la perception et l'entendement; tout comme aussi l'inessentialté de ce qui, dans le rapport de la maîtrise et de la servitude, vaut en tant que c'est du *déterminé*, et de ce qui vaut au même titre pour la pensée abstraite elle-même. Ce rapport-là comprend en lui en même temps un *mode déterminé* suivant lequel aussi des lois éthiques sont présentes en tant que commandements émanant de la maîtrise; tandis que les déterminations, dans la pensée abstraite, sont des concepts de la science en lesquels la pensée sans contenu se déploie, où, également, elle accroche le concept, d'une manière en fait seulement extérieure, à l'être pour elle subsistant-par-soi qui constitue son contenu, et où elle n'a comme concepts ayant de la valeur que des concepts *déterminés*, à moins qu'ils ne soient aussi de pures abstractions[1].

1. Le scepticisme est d'abord l'exploitation positive de la négativité ou dialecticité des moments antérieurs de la conscience et de la conscience de soi. Hegel s'attarde ici sur le scepticisme qui frappe le contenu, non plus seulement naturel ou sensible, proprement objectif, de la conscience, mais aussi intelligible ou culturel, subjectif, de la conscience de soi. Ce contenu, formel puisqu'il exprime le faire, s'appliquant à un donné plus varié, de la subjectivité, peut accueillir en lui les déterminations ultérieures, plus concrètes, de la conscience en général et de l'esprit, qui, par là même, tombent sous le coup de la mise en question sceptique de leur forme plus abstraite originelle. C'est le cas des règles éthiques imposées par toute maîtrise ou domination (*dominus*), comme telle non proprement pensante (*magister*), et de la concrétisation « scientifique » de la pensée abstraite. Hegel envisage trois niveaux, de détermination croissante, de celle-ci. Les concepts « scientifiques » (qui ne sont pas ceux de la science véritable, la science spéculative, qui s'élève à la détermination absolue, infinie, se niant comme telle elle-même en sa limitation ou finitude en tant que telle offerte au scepticisme) peuvent, en effet, 1) être une détermination purement formelle, irréelle, de la pensée, 2) accueillir en leur forme une détermination purement empirique, donc contingente, non proprement pensée, et 3) se développer eux-mêmes en un contenu pensé, mais à chaque fois seulement déterminé, limité, fini, excluant d'eux ce qui seul est vrai, l'absolu, ce qui

Le *dialectique*, en tant que mouvement négatif tel que celui-ci *est* immédiatement, apparaît tout d'abord à la conscience comme quelque chose à quoi elle est abandonnée et qui n'est pas du fait d'elle-même. Comme *scepticisme*, en revanche, ce mouvement négatif est un moment de la conscience de soi, à laquelle il n'*arrive* pas qu'elle voie disparaître sans savoir comment ce qu'elle tient pour vrai et réel, mais qui fait elle-même disparaître, dans la certitude où elle est de sa liberté, cet Autre qui se | donne pour réel; pas seulement l'être ob-jectif comme tel, mais son propre comportement par rapport à lui, au sein duquel celui-ci vaut et obtient de valoir comme ob-jectif, donc aussi sa *perception* ainsi que la *fixation* qu'elle opère de ce qu'elle est en danger de perdre, la *sophistique*, et ce qu'elle tient pour *vrai* en le *déterminant* et *fixant à partir d'elle-même*; c'est par cette négation consciente de soi quelle se procure *pour elle-même la certitude de sa liberté*, qu'elle suscite l'expérience de celle-ci et qu'elle l'élève par là à la *vérité*. Ce qui disparaît, c'est ce qui est déterminé, ou la différence qui, de quelque façon et par quelque voie que ce soit, s'établit comme différence fixe et immuable. Cette différence n'a rien en elle qui demeure, et il *faut* qu'elle disparaisse pour la pensée, parce que ce qui est différencié a précisément pour être de ne pas être *en lui-même*, mais d'avoir son essentialité seulement dans un Autre; tandis que la pensée est la vue pénétrante de cette nature de ce qui est différencié, elle est l'essence négative comme essence simple.

La conscience de soi sceptique fait donc l'expérience, dans le cours variable de tout ce qui veut se fixer pour elle, de sa propre liberté comme d'une liberté qu'elle se donne et conserve par elle-même; elle est pour elle-même cette ataraxie de l'acte de se penser soi-même, l'invariable et *vraie certitude de soi-même*. Celle-ci ne procède pas de quelque chose d'étranger, que ferait s'écrouler en soi son développement multiforme, comme un résultat qui aurait son devenir derrière lui; mais la conscience elle-même est l'*inquiétude dialectique absolue*, | ce mélange de représentations sensibles et pensées dont les différences coïncident et dont l'*égalité*, en retour, se dissout tout aussi bien, car elle est elle-même la *déterminité* face à l'*inégal*[1]. Mais, précisément en cela,

permet leur mise en question par la pensée elle-même, en son identité à soi absolue (d'où le destin sceptique de la « science » et philosophie moderne, par exemple du kantisme).

1. L'égal est déterminé, différencié, rendu inégal, dans sa différence d'avec l'inégal, son inégalité avec l'inégal, intériorisée dans la définition de lui-même.

cette conscience, au lieu d'être une conscience égale à soi-même, est en fait seulement un embrouillement purement et simplement contingent, le vertige d'un désordre qui ne cesse de s'engendrer. *Elle est telle pour elle-même*, car c'est elle-même qui entretient et produit cet embrouillement en mouvement. C'est pourquoi elle s'en confesse aussi, elle confesse être une conscience totalement *contingente*, *singulière*, – une conscience qui est *empirique*, qui se dirige vers ce qui pour elle n'a aucune réalité, obéit à ce qui, à ses yeux, n'est pas une essence, une conscience qui fait et amène à l'effectivité ce qui, à ses yeux, n'a aucune vérité. Mais, aussi bien qu'elle vaut de cette manière à ses yeux comme une vie *singulière*, *contingente*, et, en fait, animale, ainsi que comme une conscience de soi *perdue*, elle fait d'elle au contraire aussi, en retour, une conscience *égale à soi-même universelle*, car elle est la négativité de toute singularité et de toute différence. De cette égalité à soi-même, ou, bien plutôt, au sein même de celle-ci, elle retombe à nouveau dans cette contingence et cet embrouillement dont il vient d'être question, car précisément cette négativité qui se meut n'a affaire qu'avec du singulier et s'occupe de côté et d'autre avec du contingent. Cette conscience est donc cette folâtrerie sans conscience qui consiste à aller et venir de l'un des extrêmes, celui de la conscience de soi égale à elle-même, à l'autre, celui de la | conscience embrouillée et embrouillante. Elle-même ne rassemble pas ces deux pensées d'elle-même; elle connaît sa liberté, *une fois*, comme une élévation au-dessus de tout embrouillement et de toute contingence de l'être-là, et, l'*autre fois*, elle confesse tout autant être, en retour, une retombée dans l'*inessentialité*, et un affairement, de côté et d'autre, en celle-ci. Elle fait disparaître le contenu inessentiel dans sa pensée, mais, précisément en cela, elle est la conscience d'un inessentiel; elle énonce l'absolue *disparition*, mais l'*acte d'exprimer est*, et cette conscience est la disparition énoncée; elle énonce le caractère de néant du voir, de l'entendre, etc., et elle *voit*, elle *entend*, etc., *elle-même*; elle énonce le caractère de néant des essentialités éthiques, et elle fait de celles-ci elles-mêmes des puissances disposant de son agir. Son faire et ses paroles se contredisent sans cesse, et, aussi bien, elle a elle-même la conscience double contradictoire de l'immuabilité et égalité avec soi et de la complète contingence et inégalité à soi. Mais elle maintient à l'écart l'un de l'autre les deux termes de cette contradiction intérieure à elle-même; et elle se comporte sur ce point comme dans son mouvement purement négatif en général. Si on lui fait voir l'*égalité*, elle fait voir l'*inégalité*; et lorsqu'on lui met

sous les yeux celle-ci, qu'elle vient d'énoncer, elle passe à l'opposé en faisant voir l'*égalité*; son ergotage est en réalité une dispute de jeunes gens entêtés | dont l'un dit A quand l'autre dit B, et, en retour, B quand cet autre dit A, et qui s'achètent au prix de la contradiction de chacun *avec soi-même* la joie de rester en contradiction *l'un avec l'autre*.

Dans le scepticisme, la conscience fait, en vérité, l'expérience d'elle-même comme d'une conscience qui se contredit dans elle-même; de cette expérience surgit une *nouvelle figure*, qui rassemble les deux pensées que le scepticisme tient à l'écart l'une de l'autre. L'absence de pensée du scepticisme au sujet de lui-même doit nécessairement disparaître, parce qu'il est en fait une conscience *une* qui a en elle ces deux modalités. Cette figure nouvelle est par là quelque chose qui est *pour soi* la conscience double de soi comme conscience se libérant, immuable et égale à soi-même, et de soi comme conscience qui s'embrouille et se renverse absolument, – et la conscience de cette contradiction qui est la sienne. – Dans le stoïcisme, la conscience de soi est la liberté simple d'elle-même; dans le scepticisme, cette liberté se réalise, elle anéantit l'autre côté qui est celui de l'être-là déterminé, mais elle *se* double bien plutôt *elle-même*, et elle est désormais pour elle-même une dualité. De ce fait, le doublement qui, auparavant, se répartissait suivant deux individus singuliers, le maître et le serviteur, est venu se loger à l'intérieur d'un seul et même individu; le doublement de la conscience de soi au-dedans d'elle-même, qui, dans le concept de l'esprit, est essentiel, est par là présent, mais pas encore l'unité d'un tel doublement, et la *conscience malheureuse* est la conscience d'elle-même | comme de l'essence doublée [encore] seulement contradictoire.

3 Cette conscience *malheureuse, scindée au-dedans d'elle-même*, doit donc nécessairement, parce que cette contradiction de son essence est à soi-même une conscience *une*, avoir, dans l'une des consciences [en lesquelles elle est scindée], toujours aussi l'autre, et de la sorte, au moment même où elle croit être parvenue à la victoire et au repos de l'unité, en être à nouveau immédiatement expulsée. Mais son vrai retour en soi-même, ou sa réconciliation avec soi, présentera le concept de l'esprit devenu vivant et entré dans l'existence, parce que, en elle, il y a déjà ceci, à savoir qu'elle est, en tant que conscience une indivisée, une conscience doublée : elle-même *est* le regard d'une conscience de soi dans une autre, et elle-même *est* les deux consciences de soi, et

l'unité des deux est à ses yeux aussi l'essence; mais elle-même, *pour soi*, n'est pas encore à ses yeux cette essence même, pas encore l'unité des deux[1].

En tant que, tout d'abord, elle est seulement l'*unité immédiate* des deux, tandis que, pour elle, les deux ne sont pas la même chose, mais des consciences de soi opposées, l'une d'entre elles, à savoir la conscience de soi immuable simple, est à ses yeux en tant que l'*essence*, mais l'autre, la conscience de soi muable multiple, en tant que l'*inessentiel*. Toutes deux sont *pour elle* des essences étrangères l'une à l'autre; elle-même, parce qu'elle est la conscience de cette contradiction, se place du côté de la conscience muable et elle est pour elle-même l'inessentiel; mais, comme conscience de l'immutabilité ou de l'essence simple, il lui faut en même temps viser à | se libérer de l'inessentiel, c'est-à-dire d'elle-même. Car, bien qu'elle soit *pour elle-même* seulement la conscience de soi muable, et que la conscience de soi immuable soit pour elle un être étranger, *elle-même* est une conscience simple et de ce fait, immuable, dont elle est, de ce fait, consciente comme de son essence, toutefois de telle sorte qu'*elle-même* n'est pas pour soi, à son tour, cette essence. La position qu'elle donne aux deux ne peut, par conséquent, pas être une indifférence qu'elles auraient l'une à l'égard de l'autre, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être une indifférence d'elle-même, conscience malheureuse, à l'égard de l'être immuable; mais cette conscience est immédiatement elle-même les deux consciences en question, et *la relation* des deux est pour elle comme une relation de l'essence à ce qui n'est pas essence, en sorte que ce dernier terme [de la relation] est à supprimer; mais en tant que les deux consciences sont pour elle également essentielles et contradictoires, elle est seulement le mouvement contradictoire dans lequel le 3a

1. La conscience malheureuse *est*, comme unité de la conscience finie, différente de soi, et de la conscience infinie, identique à soi, donc comme conscience totale ou tout de la subjectivité, l'esprit, mais en soi seulement, car elle se *sait* elle-même comme l'unité encore finie, donc différente d'elle-même, de la conscience finie et de la conscience infinie, par conséquent comme n'étant pas l'esprit, cette puissance réconciliatrice absolue. L'esprit sera l'élévation au pour-soi de cet en-soi de lui-même qu'est la conscience malheureuse. Et il le manifestera, en sa pleine conscience de soi de lui-même, en ce qu'il se comportera comme *causa sui* totalement responsable de son existence, d'abord de son existence immédiate, réelle, objective, en la construisant, à ce niveau, comme existence totale, et telle sera l'activité socio-politico-culturelle désignée précisément, dans le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'esprit*, comme « l'esprit ».

contraire ne parvient pas au repos dans son contraire, mais, en lui, ne fait que s'engendrer à nouveau comme contraire.

On est par là en présence d'un combat contre un ennemi face auquel remporter la victoire, c'est bien plutôt avoir le dessous, – avoir atteint l'un, c'est bien plutôt le perdre dans son contraire. La conscience de la vie, de son être-là et de son agir, est seulement la douleur ressentie au sujet de cet être-là et de cet agir, car elle n'y a que la conscience de son contraire comme de l'essence, et de son propre caractère de néant à elle. Elle en sort pour passer dans l'élévation à l'immuable. Mais cette élévation est elle-même cette conscience; elle est donc immédiatement la | conscience du contraire, à savoir la conscience de lui-même comme de la singularité. L'immuable qui entre dans la conscience est, précisément par là, en même temps touché par la singularité et seulement présent avec celle-ci; au lieu que la conscience ait anéanti dans la conscience de l'immuable la singularité, celle-ci ne fait que surgir sans cesse en elle.

3b Mais, dans ce mouvement, la conscience fait précisément l'expérience de ce *surgissement de la singularité à même l'immuable* et *de l'immuable à même la singularité*. Ce qui advient *pour elle*, c'est la singularité *en général* à même l'essence immuable, et, en même temps, *sa* singularité *à elle* à même cette essence. Car la vérité de ce mouvement est précisément l'*être-un* de cette double conscience. Mais *cette unité devient d'abord à ses yeux* elle-même une unité *dans laquelle la diversité* des deux consciences est encore ce qui prédomine. De ce fait, est présente pour la conscience la triple manière dont la singularité est liée à l'immuable. *Une première fois*, la conscience ressurgit elle-même à ses yeux comme opposée à l'essence immuable, et elle est rejetée dans le commencement du combat, qui demeure l'élément du rapport tout entier[1]. Tandis que, la *deuxième fois*, l'*immuable* lui-même a, pour elle, *en lui* la *singularité*, en sorte que cette singularité est figure de l'immuable, en lequel se transporte du même coup le mode d'être total de l'existence. La *troisième fois*, la conscience *se trouve elle-même*, en

1. L'élément du combat est, en effet, la différence de ce qui ne fait, alors, que tendre à s'identifier à soi. Dans la conscience malheureuse, l'esprit se vit comme faisant affirmer son identité à soi par son moment de la différence d'avec soi, c'est-à-dire – pour utiliser un langage anticipateur et donc ici « intempestif » (comme il est dit un peu plus loin) – sa « divinité » par son « humanité », dans une sorte de projection « théologique » de l'« anthropologique ».

tant que ce singulier-ci qu'elle est, dans l'immuable. Le *premier* immuable est pour elle seulement l'essence *étrangère* qui juge la singularité; | en tant que *l'autre* immuable est une *figure* de la *singularité* comme elle-même l'est, elle devient *troisièmement* l'esprit, a la joie de se trouver elle-même en lui et devient consciente de ce que sa singularité est réconciliée avec l'universel.

Ce qui se présente ici comme mode d'être et rapport de l'immuable s'est donné comme l'*expérience* que la conscience de soi scindée fait dans son malheur. Or, cette expérience n'est certes pas, pour ce qui est d'une telle conscience de soi, *son* mouvement *unilatéral*, car cette conscience est elle-même une conscience immuable, cette dernière, du même coup, en même temps aussi une conscience singulière, et le mouvement aussi bien un mouvement de la conscience immuable, laquelle fait son entrée dans un tel mouvement tout autant que l'autre conscience; car ce mouvement a son cours à travers les moments que voici et qui consistent, [pour ladite conscience,] d'abord à être une conscience immuable en opposition à la conscience singulière en général, puis à être elle-même une conscience singulière en opposition à l'autre conscience singulière, et enfin à ne faire qu'un avec celle-ci. Mais cette considération, dans la mesure où elle appartient à nous, est ici intempestive[1], car jusqu'à présent n'est venue à l'être pour nous que

1. L'affirmation du mouvement de la conscience malheureuse comme mouvement double, dans et pour elle, de l'universel à la singularité et de la singularité à l'universel, est et se vit comme l'insertion, aussi du premier aspect d'un tel mouvement, dans la singularité, que sa finitude rend précisément malheureuse. Le mouvement de l'universel à la singularité ne se produisant pas dans l'universel, n'étant pas immanent à lui, qui est identité à soi, différencie donc ses termes, les sépare l'un de l'autre et, perdant ainsi sa nécessité, peut apparaître comme arbitraire et illusoire. C'est pourquoi, d'ailleurs, une philosophie qui, se faisant finie ou anthropologique, absolutise le moment présent du processus phénoménologique, pourra voir dans la théologie une simple projection aliénante de l'anthropologie. Mais c'est justement parce qu'elle arrête prématurément l'auto-développement immanent du sens – élément de toute pensée de l'être – à ce moment primaire et abstrait de lui-même, alors condamné au non-être puisqu'il ne peut se fonder dialectiquement, comme dans l'être, au sein du moment absolu, théologique, de celui-ci. La conscience malheureuse n'est que l'anticipation humaine de ce qui se fondera comme la religion, relation *divine* de Dieu et de l'homme, dans laquelle l'universel, alors auto-posé, au sein de l'élément absolu du sens, comme le Dieu chrétien, se singularisera dans le Dieu se faisant Homme et, par celui-ci, dans l'homme; la religion en sa vérité justifiera l'insertion théologique de l'anthropologie. La vérité du mouvement, essentiel à la conscience malheureuse, de la conscience singulière à la conscience universelle par une conscience médiatrice, est le mouvement, essentiel à la religion, de

l'immuabilité comme immuabilité de la conscience, immuabilité qui, pour cette raison, n'est pas l'immuabilité vraie, mais l'immuabilité encore affectée d'une opposition, non pas l'immuable *en et pour lui-même*; nous ne savons donc pas comment celui-ci se comportera. Ce qui s'est dégagé ici, c'est seulement ceci, à savoir que, à la conscience qui est ici notre ob-jet, ces déterminations qu'on a indiquées apparaissent à même l'immuable.

| Pour cette raison, la *conscience* immuable, elle aussi, conserve donc dans sa configuration elle-même le caractère et l'assise fondamentale de l'être-scindé et de l'être-pour-soi relativement à la conscience singulière. Par là, c'est pour celle-ci en général quelque chose *qui arrive* que le fait que l'immuable acquière la figure de la singularité, et, tout autant, qu'elle-même ne fasse que se *trouver* aussi opposée à lui et qu'elle ait donc ce rapport *de par la nature*; qu'elle *se trouve* enfin en lui, cela lui apparaît, certes, pour une part, produit par elle-même, ou avoir lieu pour cette raison qu'elle-même est singulière; mais une part de l'unité dont il s'agit ici lui apparaît comme appartenant à l'immuable, aussi bien quant à la venue à l'être de cette unité que pour autant qu'elle est; et l'opposition demeure dans cette unité même. En réalité, à travers la *configuration* de l'immuable, le moment de l'au-delà, non seulement, est demeuré, mais, bien plus, il a été encore consolidé; car, s'il paraît, certes, d'un côté, moyennant la figure de l'effectivité singulière, être rapproché de la conscience singulière, il lui fait désormais face, d'un autre côté, comme un *Un* sensible non transparent, avec toute la raideur cassante d'un réel *effectif*; l'espoir de parvenir à ne faire qu'un avec lui doit par nécessité rester [simplement] un espoir, c'est-à-dire sans que ce qui est espéré devienne réel et présent, car, entre lui et la réalisation, se trouve précisément la contingence absolue ou l'indifférence immobile qui réside dans la configuration elle-même, dans ce qui est au fondement de l'espoir. Du fait de la nature de l'*Un* [*comme*] *étant*, du fait de l'effectivité qu'il a | revêtue, il arrive nécessairement qu'il ait disparu dans le temps et qu'il ait été dans l'espace et au loin, et qu'il demeure purement et simplement au loin.

3c Si, pour commencer, le simple concept de la conscience scindée en deux s'est déterminé de telle sorte que celle-ci vise à la suppression

Dieu, par l'Homme-Dieu, à l'homme. Mais le chemin de l'auto-remémoration phénoménologique de l'esprit est encore long de la figure de la conscience malheureuse à celle de la religion. Hegel était patient, Feuerbach fut trop pressé.

d'elle-même comme singulière et à devenir conscience immuable, son effort a désormais la détermination que voici, à savoir qu'elle supprime bien plutôt son rapport à l'immédiat pur *non configuré* et qu'elle se donne seulement la relation à l'*immuable configuré*. Car l'*être-un* du singulier avec l'immuable est pour elle désormais *essence* et *ob-jet*, de même que, dans le concept, seul l'immuable sans figure, abstrait, était l'ob-jet essentiel; et le rapport de cet être-scindé absolu du concept est bien celui dont elle a à se détourner. Mais, quant à la relation tout d'abord extérieure à l'immuable configuré en tant qu'il est un réel effectif étranger, elle a à l'élever à l'absolu devenir-un.

Le mouvement dans lequel la conscience inessentielle s'efforce d'atteindre cet être-un est lui-même le mouvement *triple* en correspondance avec le rapport triple *qu*'elle va avoir avec son au-delà configuré : une première fois en tant que *conscience pure*, la deuxième fois en tant qu'*essence singulière* qui se comporte comme désir et travail face à *l'effectivité*, et, en troisième lieu, en tant que *conscience de son être-pour-soi*. – Comment ces trois modes de son être | sont-ils présents et déterminés dans ce rapport universel dont il vient d'être question, voilà ce qu'il faut voir.

Si la conscience est donc considérée en premier lieu comme *conscience pure*, l'[esprit] immuable configuré, en tant qu'il est pour la conscience pure, paraît être posé tel qu'il est en et pour lui-même. Seulement, tel qu'il est en et pour lui-même, c'est ce qui, ainsi qu'on l'a déjà rappelé, n'est pas encore venu à l'être. Qu'il soit dans la conscience tel qu'il est en et pour lui-même, c'est ce qui devrait nécessairement procéder bien plutôt de lui-même que de la conscience; cependant, il en est ainsi que cette présence qui est la sienne ici n'est encore donnée que de manière unilatérale du fait de la conscience et, précisément pour cette raison, n'est pas parfaite ni vraie, mais reste grevée d'une imperfection ou d'une opposition. 3cα

Mais, bien que la conscience malheureuse, de la sorte, ne possède pas cette présence, elle est en même temps par-delà la pensée pure pour autant que celle-ci est la pensée abstraite – *détournant son regard* de la *singularité* en général – qui est celle du stoïcisme, et la pensée seulement *inquiète* du scepticisme – [qui est] en réalité seulement la singularité en tant que la contradiction sans conscience et le mouvement sans répit de cette contradiction; elle est au-delà de ces deux pensées, elle rassemble et maintient rassemblées la pensée pure et la singularité, mais elle n'est pas encore élevée à la pensée *pour laquelle* la singularité

de la conscience est réconciliée avec la pensée pure elle-même. Elle se tient bien plutôt dans ce lieu intermédiaire où la pensée abstraite entre en contact avec la singularité de la conscience | comme singularité. Elle-même *est* ce contact, – elle est l'unité de la pensée pure et de la singularité; [mais] aussi *pour elle* est cette singularité pensante, ou le penser pur et l'immuable qui est essentiellement lui-même comme singularité. Toutefois, n'est pas *pour elle* le fait que cet ob-jet qui est le sien, l'immuable qui, pour elle, a essentiellement la figure de la singularité, est *elle-même*, elle-même qui est la singularité de la conscience.

C'est pourquoi, dans cette première manière d'être où nous la considérons comme *conscience pure*, elle se *rapporte à son ob-jet* d'une façon non pensante; néanmoins, en tant qu'elle-même est bien *en soi* une pure singularité pensante et que c'est justement cela qu'est son ob-jet, mais sans que leur *relation l'un avec l'autre* soit *elle-même pensée pure*, elle ne fait qu'aller, pour ainsi dire, *à* [*son recueil en*] la pensée, et elle est *recueillement*[1]. Sa pensée, en tant qu'un tel recueillement, reste le bourdonnement informe de cloches carillonnantes ou un chaud envahissement brumeux, une pensée musicale qui ne parvient pas au concept, lequel serait l'unique mode d'être ob-jectif immanent. Ce pur sentir intérieur infini obtient bien son ob-jet, cependant celui-ci survient de telle sorte qu'il ne survient pas comme un ob-jet conçu, mais, pour cette raison, comme quelque chose d'étranger. De ce fait, est présent le mouvement intérieur de l'âme[2] *pure*, laquelle éprouve un *sentiment* d'elle-même, mais, dans la douleur, comme de la scission; c'est là le mouvement d'une infinie *nostalgie*, qui a la certitude que son essence est une telle âme pure, pure *pensée* qui | se *pense comme singularité*, – qu'elle est connue et reconnue par cet ob-jet précisément

1. La pensée pure de l'essence immuable, parce que celle-ci est singularisée, même sensiblement, et que le sensible, en sa diversité, fait écran au sens, foncièrement identifiant, ne peut, immédiatement, *être*. La différence intérieure à son contenu fait se différencier aussi d'avec elle-même la forme de cette pensée, qui n'est plus qu'une pensée visée, qui a à être, une visée de la pensée, un aller vers, à – *an* – la pensée – *Denken* –, une *Andacht*. Il est bien difficile de transposer une telle justification étymologique en français!

2. « Gemüt ». L'âme comme *Gemüt* est l'esprit ou, plus précisément, l'âme comme *Seele*, présence à soi immédiate, encore naturelle, de l'esprit, en tant que cette présence à soi est elle-même présente à elle-même dans un *sentiment* d'elle-même qui l'aliène immédiatement à elle-même puisque le sentir – modalité du sensible, c'est-à-dire du divers, donc lui-même diversifiant – n'identifie pas le sentant et le senti comme le penser identifie le pensant et le pensé.

parce qu'il se pense comme singularité. Mais, en même temps, cette essence est l'*au-delà* inatteignable, qui, au moment où l'on va le saisir, s'enfuit, ou, bien plutôt, s'est déjà enfui. Il s'est déjà enfui, car, pour une part, il est l'immuable se pensant comme singularité, et c'est pourquoi la conscience s'atteint elle-même immédiatement en lui: *elle-même*, mais comme *ce qui est opposé à l'immuable*; au lieu de saisir l'essence, elle ne fait que *sentir*, et elle est retombée en elle-même; en tant qu'elle ne peut pas, au moment de l'atteindre, se maintenir à l'écart comme un tel opposé, elle n'a, au lieu d'avoir saisi l'essence, saisi que l'inessentialité. De même que, ainsi, d'un côté, en s'efforçant de *s*'atteindre *elle-même dans l'essence*, elle ne saisit que [sa] propre effectivité séparée, de même, de l'autre côté, elle ne peut pas saisir l'Autre comme un Autre *singulier* ou comme un Autre *effectif*. Où qu'il soit cherché, il ne peut être trouvé, car il doit être précisément *un au-delà*, quelque chose de tel qu'il ne peut être trouvé. Lui, cherché comme un être singulier, n'est pas une *singularité universelle*, pensée, il n'est pas un concept, mais un être *singulier* en tant qu'ob-jet ou un être *effectif*; [c'est là] un ob-jet de la certitude sensible immédiate et, précisément pour cette raison, seulement quelque chose de tel qu'il est disparu. Pour la conscience, ne peut donc venir à la présence que le *tombeau* de sa vie. Mais, parce que celui-ci est lui-même une *effectivité* et qu'il est contre | la nature de celle-ci de procurer une possession durable, cette présence du tombeau, elle aussi, est seulement le combat de la peine dépensée pour lui, un combat qui doit nécessairement être perdu. Mais, en tant que la conscience a fait cette expérience que le *tombeau* de son essence immuable *effective* n'a *pas d'effectivité*, que la *singularité disparue* n'est pas, en tant que disparue, la singularité vraie, elle renoncera à rechercher la singularité immuable comme singularité *effective* ou à la fixer en tant que singularité disparue, et c'est seulement par là qu'elle est capable de trouver la singularité comme singularité vraie ou comme singularité universelle.

Mais, tout d'abord, le *retour de l'âme en elle-même* est à prendre en 3cβ
ce sens qu'elle a à ses yeux de l'*effectivité* en tant qu'âme *singulière*. Elle est l'*âme pure* qui, *pour nous* ou *en soi*, s'est trouvée et s'est, dans elle-même, rassasiée, car, bien que, *pour elle*, dans son sentiment, l'essence se sépare d'elle, ce sentiment est en soi un sentiment *de soi*, elle a senti l'ob-jet de son pur désir, et cet ob-jet est elle-même; elle émerge donc de là comme sentiment de soi ou comme un être effectif étant pour soi. Dans ce retour en soi, est, pour nous, devenu son

deuxième rapport, celui du désir et du travail, qui avèrent aux yeux de la conscience la certitude intérieure d'elle-même, qu'elle a acquise pour nous, moyennant la suppression et la jouissance de l'essence étrangère, c'est-à-dire de celle-ci sous la forme des choses subsistantes-par-soi. Mais la conscience malheureuse ne fait que se *trouver* comme | *désirante* et *travaillante*; il n'est pas présent pour elle que, au fondement du fait de se trouver ainsi, il y a la certitude intérieure d'elle-même, et que son sentiment de l'essence est ce sentiment de soi. En tant qu'elle n'a pas *pour soi-même* une telle certitude, son intérieur reste bien plutôt encore la certitude brisée d'elle-même; la preuve avérante qu'elle pourrait obtenir moyennant le travail et la jouissance est, pour cette raison, une preuve avérante pareillement *brisée*; ou [encore :]il lui faut bien plutôt elle-même s'enlever à elle-même en l'anéantissant cette preuve avérante, de telle sorte qu'elle trouve bien en elle la preuve avérante, mais seulement la preuve avérante de ce qu'elle est pour elle-même, à savoir de sa scission en deux.

L'effectivité vers laquelle se tournent le désir et le travail n'est plus, pour cette conscience, quelque chose qui est *en soi du néant*, seulement à supprimer et à consommer par elle, mais quelque chose de tel qu'elle-même, une *effectivité brisée en deux* qui n'est en soi du néant que par un côté, tandis que, par l'autre côté, elle est aussi un monde sanctifié; elle est une figure de l'immuable, car celui-ci a acquis en soi la singularité et, parce que, en tant que l'immuable, il est un universel, sa singularité a d'une façon générale la signification de toute effectivité.

Si la conscience était pour soi une conscience subsistante-par-soi et si l'effectivité était à ses yeux en et pour soi du néant, ladite conscience parviendrait dans le travail et dans la jouissance au sentiment de sa subsistance-par-soi, du fait que ce serait elle-même qui | supprimerait l'effectivité. Seulement, en tant que celle-ci est à ses yeux figure de l'immuable, la conscience n'a pas le pouvoir de la supprimer par elle-même. Mais, en tant qu'elle parvient bien à l'anéantissement de l'effectivité et à la jouissance, cela se produit pour elle essentiellement du fait que l'immuable lui-même *abandonne* sa figure et la *laisse à la merci* d'elle-même pour qu'elle en jouisse. – La conscience entre en scène ici, de son côté, *pareillement*, comme un être effectif, mais aussi bien comme intérieurement brisée, et cette scission se présente, dans son travail et sa jouissance, en tant qu'elle se brise en un *rapport* à l'*effectivité* ou en l'*être-pour-soi*, et en un *être-en-soi*. Celui-là, le rapport à l'effectivité, consiste à *changer* [les choses] ou à *agir*, il est

l'être-pour-soi, qui appartient à la conscience singulière en tant que telle. Mais la conscience est ici aussi *en soi*; ce côté-ci appartient à l'au-delà immuable; ce sont les capacités et les forces, un don étranger que l'immuable remet aussi bien à la conscience pour qu'elle en fasse usage.

Dans son agir, la conscience est par suite tout d'abord dans le rapport de deux extrêmes; elle se tient, en tant que l'en-deçà actif, d'un côté, et l'effectivité passive lui fait face, ces deux [opposés] étant en relation l'un avec l'autre, mais étant tous deux aussi retournés dans l'immuable et tenant ferme à eux-mêmes. Des deux côtés, se détache par conséquent, en chacun, de l'un en direction de l'autre, seulement une surface, qui entre dans le jeu du mouvement face à l'autre. – L'extrême constitué par l'effectivité est supprimé par l'extrême qui est actif; | mais l'effectivité, de son côté, ne peut être supprimée que parce que son essence immuable la supprime elle-même, se repousse de soi et abandonne ce qui a été repoussé à l'activité. La force active apparaît comme *la puissance* en laquelle l'effectivité se dissout; mais c'est ce qui fait que, pour cette conscience, qui voit dans l'*en-soi* ou l'essence quelque chose d'autre qu'elle, cette puissance sous l'aspect de laquelle elle entre en scène dans l'activité est l'au-delà d'elle-même. Au lieu, donc, de retourner, de son agir, en soi-même, et de s'être prouvée en sa vérité pour soi-même, la conscience réfléchit bien plutôt, en l'y ramenant, ce mouvement de l'agir dans l'autre extrême, lequel, par là, est présenté comme quelque chose de purement universel, comme la puissance absolue, puissance d'où le mouvement serait parti en tous ses sens et qui serait l'essence aussi bien des extrêmes se disloquant comme ils le firent lors de leur première entrée en scène, que de l'échange lui-même.

Que la conscience immuable *renonce* à sa figure et l'*abandonne*, et que, en revanche, la conscience singulière *rende grâces*, c'est-à-dire se *refuse* la satisfaction de la conscience de sa *subsistance-par-soi* et renvoie l'essence de l'agir, d'elle-même, à l'au-delà, ce sont là les deux moments de l'*abandon* de soi *réciproque* des deux parties [en présence], à travers lesquels vient ainsi assurément à l'être pour la conscience son *unité* avec l'immuable. Mais, en même temps, cette unité est affectée de la séparation, elle est à nouveau brisée en elle-même, et, d'elle, surgit à nouveau l'opposition de l'universel et du singulier. Car la conscience | renonce, certes, *à l'apparence* de la satisfaction de son sentiment de soi, mais elle obtient la satisfaction *effective* de celui-ci, car *elle a été* désir, travail et jouissance; c'est *elle*

qui, comme conscience, a *voulu*, a *agi* et a *joui*. De même, son acte de *rendre grâces*, dans lequel elle reconnaît l'autre extrême comme l'essence et se supprime, est lui-même *son propre* agir, qui contre-balance l'agir de l'autre extrême et oppose au bienfait de l'être qui s'abandonne un agir *égal*; si c'est sa *surface* que celui-là lui abandonne, elle rend *cependant encore* grâces et, en cela, en tant qu'elle abandonne elle-même son agir, c'est-à-dire son *essence*, elle fait à proprement parler plus que l'autre extrême, qui ne repousse de lui-même qu'une surface. Le mouvement tout entier se réfléchit donc, non seulement au sein du désir, du travail et de la jouissance pris en leur effectivité, mais jusqu'au sein même de l'acte de rendre grâces, où c'est le contraire qui semble se produire, en l'*extrême de la singularité*. La conscience s'y sent comme cette conscience singulière et ne se laisse pas abuser par l'apparence de son renoncement, car la vérité de celui-ci est qu'elle ne s'est pas abandonnée; ce qui est venu à l'être, c'est seulement la double réflexion dans les deux extrêmes, et le résultat est la scission répétée en la conscience opposée de l'*immuable* et en la conscience du vouloir, de l'accomplir, du jouir qui [lui] *font face*, ainsi que du renoncement à soi-même ou de la *singularité étant pour soi* en général.

3cγ |Ce qui a fait par là son entrée, c'est le *troisième rapport* du mouvement de cette conscience, laquelle se présente, au sortir du deuxième, comme une conscience qui a, en vérité, par son vouloir et l'accomplissement de celui-ci, fait l'épreuve d'elle-même comme conscience subsistante-par-soi. Dans le premier rapport, elle était seulement le *concept* de la conscience effective, ou l'*âme intérieure* qui, dans l'agir et la jouissance, n'est pas encore effective; le deuxième rapport est l'effectuation ici visée, en tant qu'agir et jouir extérieur; mais, revenue d'une telle effectuation, la conscience est une conscience qui a fait l'*expérience* d'elle-même comme conscience effective et efficiente ou pour laquelle c'est une *vérité* que d'être *en et pour soi*. Mais c'est ici que l'ennemi[1] est alors découvert en sa figure la plus propre. Dans le combat de l'âme, la conscience singulière est seulement en tant que moment musical, abstrait; dans le travail et la jouissance, en tant qu'il sont la réalisation de cet être sans essence, elle peut

1. Dans leur traduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière voient dans ce passage une « probable allusion aux textes de l'Ecriture qui évoquent "l'ennemi" de la nature humaine (cf. Matthieu, chapitre 13, versets : 25, 28, 39) » (*op. cit.*, p. 248, note 2).

immédiatement *s'*oublier, et ce dont elle est consciente comme de ce qui lui est *propre* dans cette effectivité est rabattu par la reconnaissance qui rend grâces. Mais ce rabattement est en vérité un retour de la conscience en elle-même et, à vrai dire, en elle-même en tant que l'effectivité à ses yeux véritable.

Le troisième rapport, dans lequel cette effectivité véritable est l'un des extrêmes, est la mise en *relation* d'elle-même, en tant qu'elle relève du néant, avec l'essence universelle; et le mouvement de cette relation est encore à considérer.

|Pour ce qui concerne, en premier lieu, la relation d'opposition de la conscience, dans laquelle sa *réalité* est pour elle *immédiatement ce qui tient du néant*, son agir effectif devient donc un agir de rien du tout, sa jouissance le sentiment de son malheur. Du coup, l'agir et la jouissance perdent tout *contenu* et toute *signification universels*, car, par ceux-ci, ils auraient un être-en-et-pour-soi, et ils se retirent tous les deux en la singularité vers laquelle la conscience est dirigée en vue de la supprimer. Consciente d'elle-même comme de *ce singulier effectif*, la conscience l'est dans les fonctions animales. Celles-ci, au lieu d'être accomplies ingénument, comme quelque chose qui en et pour soi n'est rien et ne peut obtenir aucune importance et essentialité pour l'esprit, sont bien plutôt – puisque c'est en elles que l'ennemi se montre en la figure qui lui est propre – l'ob-jet dont on se met sérieusement en peine, et deviennent précisément ce qu'il y a de plus important. Mais, en tant que cet ennemi s'engendre dans sa défaite, que la conscience, puisqu'elle se le fixe, ne fait bien plutôt, au lieu de s'en libérer, que toujours séjourner auprès de lui, et s'aperçoit toujours souillée, en tant que, en même temps, ce contenu de ses efforts, au lieu d'être quelque chose d'essentiel, est ce qu'il y a de plus bas, [et,] au lieu d'être quelque chose d'universel, est ce qu'il y a de plus singulier, alors nous ne voyons [là] qu'une personnalité bornée à elle-même et à son petit agir, et qui se couve [elle-même], tout aussi malheureuse que misérable.

Mais, à ces deux traits, au sentiment de son malheur et à la misère de son agir, se lie | aussi bien la conscience de son unité avec l'immuable. Car l'anéantissement immédiat tenté de son être effectif est *médiatisé* par la pensée de l'immuable et survient au sein de cette *relation*. La relation *médiate* constitue l'essence du mouvement négatif dans lequel la conscience se dirige contre sa singularité, mais qui est aussi bien,

comme *relation, en soi* positif[1], et qui va produire pour cette conscience même cette unité qui est la sienne.

Cette relation médiate est par là un syllogisme dans lequel la singularité qui se fixe d'abord comme opposée à l'*en-soi* est enchaînée avec cet autre extrême seulement par un tiers. C'est par ce moyen terme que l'extrême constitué par la conscience immuable est pour la conscience inessentielle, dans laquelle il y a en même temps aussi ceci, à savoir qu'elle est tout autant pour la conscience immuable seulement par ce moyen terme, et que, de ce fait, ce moyen terme est tel qu'il représente l'un à l'autre les deux extrêmes et qu'il est, dans une pleine réciprocité, le serviteur de chacun d'eux auprès de l'autre. Ce moyen terme est lui-même une essence consciente, car il est un agir médiatisant la conscience en tant que telle; le contenu de cet agir est l'extirpation que la conscience entreprend de sa singularité.

Dans ce moyen terme, la conscience se libère de l'agir et du jouir en tant qu'ils sont *les siens*; elle repousse d'elle-même en tant qu'elle est l'extrême étant *pour soi* l'essence de sa *volonté*, et elle rejette sur le moyen terme ou le serviteur ce qu'il y a de | *propre à elle* et de *libre* dans [sa] décision, et, par là, la *responsabilité* de son agir. Ce médiateur[2], en tant qu'il est en relation immédiate avec l'essence immuable, sert par son *conseil* au sujet de ce qui est juste. L'action, en tant qu'elle est la suite donnée à une décision étrangère, cesse, selon le côté de l'agir ou de la *volonté*, d'être [, pour la conscience,] la sienne propre. Mais il reste encore à la conscience inessentielle le côté *ob-jectif* de l'action en question, à savoir le *fruit* de son travail et la *jouissance*. Cela, elle le repousse donc tout autant de soi et elle renonce, de la même façon qu'à sa volonté, à son *effectivité* obtenue dans le travail et la jouissance; elle renonce à cette effectivité, pour une part en tant que celle-ci est la vérité atteinte de sa *subsistance-par-soi* consciente de soi – dans la mesure où

1. Le mouvement négatif de l'anéantissement de la singularité a son essence, c'est-à-dire son *en-soi*, dans sa relation médiatisante (en cela fondante) avec l'universel, en tant qu'elle est *médiatisante*, et, en tant qu'elle est *relation* (lien, identité liant à l'identique à soi), cet en-soi est *positif*.

2. En désignant ici le moyen terme (*Mitte*) comme le médiateur (*Vermittler*), Hegel fait anticiper, à la cime du moment abstrait subjectif de l'esprit, par la conscience de soi en son geste ultime, ce que sera, à la cime du moment concret encore objectif (dans la représentation religieuse) de l'esprit absolu, le geste originaire du Dieu chrétien engendrant son Fils, le Médiateur christique. Mais, encore une fois, la distance est immense, et le concept est, en son déploiement, infiniment patient.

elle, la conscience, se mobilise à travers la représentation et l'énonciation de quelque chose de totalement étranger et, pour elle, dépourvu de sens –, pour une part [aussi] en tant que l'effectivité est *propriété extérieure* – dans la mesure où ladite conscience cède quelque chose de la possession qu'elle a acquise par le travail –, pour une part [enfin] cette même conscience renonce à la *jouissance* qu'elle a eue – dans la mesure où elle se la refuse aussi derechef totalement dans le jeûne et la mortification.

A travers ces moments de l'abandon de la décision propre, ensuite de la propriété ainsi que de la jouissance, et enfin à travers le moment positif consistant à s'appliquer à faire quelque chose dont le sens n'est pas compris, la conscience s'ôte en vérité et complètement la conscience de la liberté intérieure et extérieure, de l'effectivité en tant qu'effectivité de son *être-pour-soi*; elle a la certitude de s'être en vérité dépouillée de son *Moi* et d'avoir fait de sa conscience de soi immédiate une *chose*, | un être ob-jectif. – Le renoncement à soi, elle ne pouvait l'avérer que par ce sacrifice *effectif*; car c'est seulement en lui que disparaît la *tromperie* qui réside dans la reconnaissance *intérieure* de ce que l'on rend grâces à travers le cœur, la disposition de l'esprit et la bouche, une reconnaissance qui, certes, détache de soi toute puissance de l'être-pour-soi et l'attribue à un don venant d'en-haut, mais qui, dans l'acte même par lequel elle la détache ainsi de soi, garde pour soi l'avoir-en-propre *extérieur* dans la possession qu'elle n'abandonne pas, et l'avoir-en-propre *intérieur* dans la conscience de la décision qu'elle a prise elle-même et dans la conscience de son contenu déterminé par elle, contenu qu'elle n'a pas échangé contre un contenu étranger la remplissant d'une manière dépourvue de sens.

Mais, dans le sacrifice effectivement accompli, il s'est produit *en soi* que, tout comme la conscience a supprimé l'*agir* en tant que le sien, son *malheur*, lui aussi, a renoncé à elle. Toutefois, que ce renoncement se soit produit *en soi*, c'est là un agir de l'autre extrême du syllogisme, extrême qui est l'essence *étant en soi*. Quant à ce sacrifice-là, celui de l'extrême inessentiel, en même temps il n'était pas seulement un agir unilatéral, mais il contenait en lui l'agir de l'autre extrême. Car l'abandon de la volonté propre n'est négatif que d'un côté, mais, suivant *son concept* ou *en soi*, il est en même temps positif, en ce sens qu'il est la position de la volonté comme volonté d'un *Autre*, et, de façon déterminée, de la volonté comme volonté non pas singulière, mais universelle. Pour la | conscience en question, cette signification positive

de la volonté singulière posée négativement est la volonté de l'autre extrême, volonté qui, parce qu'elle précisément quelque chose d'autre pour une telle conscience, devient pour celle-ci, non pas par soi, mais par le tiers, par le médiateur en tant que conseil. *Pour cette conscience*, sa volonté devient bien une volonté universelle et étant *en soi*, mais *elle-même n*'est *pas pour elle-même* cet *en-soi*; l'abandon de sa volonté en tant que *singulière* n'est pas pour elle, suivant le concept, le positif de la volonté universelle. De même, son abandon de la possession et de la jouissance a seulement la même signification négative, et l'universel qui devient par là pour elle n'est pas à ses yeux son *propre agir* à elle. Quant à cette *unité* de l'ob-jectif et de l'être-pour-soi, qui est dans le *concept* de l'agir et qui, pour cette raison, advient à la conscience comme l'essence et l'*ob-jet*, de même qu'elle n'est pas pour cette conscience le concept de son [propre] agir, de même le devenir d'elle comme ob-jet *pour ladite conscience* n'est pas non plus présent à celle-ci immédiatement et de son [propre] fait; mais la conscience se fait énoncer par le serviteur accomplissant la médiation cette certitude elle-même encore brisée selon laquelle c'est seulement *en soi* que son malheur est l'inverse, à savoir un agir se satisfaisant lui-même dans son agir, ou une bienheureuse jouissance, selon laquelle son agir misérable est de même *en soi* l'inverse, à savoir un agir absolu, – [et] selon laquelle, d'après le concept, l'agir n'est d'une façon générale un agir que comme agir du singulier. Mais, *pour la conscience* elle-même, l'agir, et son agir effectif, demeure un agir misérable, de même que sa jouissance demeure la douleur, et que leur être-supprimé, | dans [sa] signification positive, demeure un *au-delà*. Mais, dans cet ob-jet où l'être et l'agir de la conscience, en tant qu'être et agir de cette conscience *singulière* qu'elle est, sont pour elle un être et un agir *en soi*, est advenue pour elle la représentation de la *raison*, de la certitude de la conscience, d'être, dans sa singularité, absolument *en soi*, ou toute réalité.

V

CERTITUDE ET VÉRITÉ DE LA RAISON

Dans la pensée, dont elle s'est saisie, que la conscience *singulière* 1
est *en soi* essence absolue, la conscience fait retour en elle-même. Pour la conscience malheureuse, l'*être-en-soi* est l'*au-delà* d'elle-même. Mais son mouvement a, en elle, accompli ceci : elle a posé la singularité prise en son complet développement, ou la singularité qui est *conscience effective*, comme le *négatif* de la conscience qu'elle est, c'est-à-dire comme l'extrême *ob-jectif*; ou [encore :] elle a, de force, fait sortir d'elle son être-pour-soi et elle en a fait un être; en cela est advenue pour elle aussi son *unité* avec cet universel, laquelle unité, pour nous, puisque le singulier supprimé est l'universel, ne tombe plus en dehors d'elle; et, puisque la conscience se conserve elle-même dans cette sienne négativité, l'unité en question est, en elle en tant que telle, son essence. La vérité de cette conscience est ce qui, dans le syllogisme où les extrêmes se présentèrent absolument séparés l'un de l'autre, apparaît comme le moyen terme qui énonce à la conscience immuable que la conscience singulière | a renoncé à soi, et à la conscience singulière que l'immuable n'est plus un extrême pour elle, mais est réconcilié avec elle. Ce moyen terme est l'unité qui, immédiatement, sait les deux [extrêmes] et les met en relation, et la conscience de leur unité, qu'il énonce à la conscience et, par là, à *lui-même*, est la certitude d'être toute vérité.

Du fait que la conscience de soi est raison, son rapport jusqu'à présent négatif à l'être-autre se renverse en un rapport positif. Jusqu'à présent, elle ne s'est souciée que de sa subsistance-par-soi et de sa liberté, afin de se sauver et conserver pour elle-même aux dépens du

monde ou de sa propre effectivité à elle, qui lui apparaissaient tous deux comme le négatif de son essence. Mais en tant que raison, assurée d'elle-même, elle s'est laissé gagner par le repos face à eux et elle peut les supporter, car elle est certaine d'elle-même comme de la réalité, ou de ce que toute effectivité n'est rien d'autre qu'elle; sa pensée est immédiatement elle-même l'effectivité; elle se rapporte donc à celle-ci comme idéalisme. C'est pour elle, en tant qu'elle se saisit ainsi, comme si le monde lui advenait seulement maintenant; auparavant, elle ne le comprend pas; elle le désire et elle le travaille; elle se retire de lui en elle-même et elle l'anéantit pour elle-même et s'anéantit elle-même comme conscience, – comme conscience de ce monde en tant qu'il serait l'essence, de même que comme conscience du caractère de néant qu'il comporterait. C'est seulement en cela, après que le tombeau de sa vérité à elle a été perdu, que l'anéantissement de l'effectivité qu'elle possède a été lui-même | anéanti, et que la singularité de la conscience lui est devenue en soi essence absolue, qu'elle découvre le monde comme *son* nouveau monde effectif qui a pour elle de l'intérêt en sa permanence tout comme, l'instant d'avant, il n'en avait que dans sa disparition; car la *subsistance* d'un tel monde devient pour la conscience la propre *vérité* et *présence* d'elle-même: elle est certaine de n'y faire l'expérience que d'elle-même.

2a La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité; c'est ainsi que l'idéalisme énonce le concept de cette raison. De même que la conscience qui *entre en scène* comme raison a *immédiatement* une telle certitude en soi, de même l'idéalisme, lui aussi, l'énonce *immédiatement*: Moi, je suis Moi, en ce sens que le Moi qui m'est ob-jet n'est pas comme dans la conscience de soi en général, ni non plus comme dans la conscience de soi libre, là seulement un ob-jet *vide* en général, ici seulement un ob-jet qui se retire des autres, lesquels valent encore *à côté* de lui, mais est un ob-jet avec la conscience du *non-être* de quelque autre ob-jet que ce soit, un ob-jet unique, [c'est-à-dire] toute réalité et présence. Cependant, la conscience de soi n'est, pas seulement *pour soi*, mais aussi *en soi*, toute réalité, que du fait qu'elle *devient* cette réalité ou, bien plutôt, se *démontre* comme telle. Elle se démontre ainsi sur *le chemin* où, tout d'abord dans le mouvement dialectique de la visée comme telle mienne, de la perception et de l'entendement, l'être-autre disparaît en tant qu'*en soi*, et où, ensuite, dans le mouvement à travers la subsistance-par-soi de la conscience dans la maîtrise et servitude, à travers la pensée de la liberté, la libération sceptique | et le combat de la

libération absolue de la conscience scindée en elle-même, cet être-autre, pour autant qu'il est seulement *pour elle*, disparaît *pour elle-même*. Deux côtés entrèrent en scène l'un à la suite de l'autre, l'un dans lequel l'essence – ou le vrai – avait pour la conscience la déterminité de l'*être*, l'autre, dans lequel elle avait pour cette conscience celle d'être seulement *pour elle*. Mais les deux se réduisirent en une unique vérité, à savoir que ce qui *est*, ou l'*en-soi*, n'est que dans la mesure où il est *pour* la conscience, et que ce qui est *pour elle* est aussi *en soi*. La conscience qui est cette vérité a un tel chemin derrière elle et elle l'a oublié en tant qu'elle entre en scène *immédiatement* comme raison, ou [encore:] cette raison qui entre en scène immédiatement n'entre en scène que comme la *certitude* de cette vérité-là. Elle ne fait ainsi qu'*assurer* qu'elle est toute réalité, mais cela, elle-même ne le comprend pas conceptuellement; car ce chemin oublié est la compréhension conceptuelle de cette affirmation exprimée de façon immédiate. Et de même, pour celui qui n'a pas fait ce chemin, une telle affirmation, lorsqu'il l'entend dans cette pure forme – car, dans une figure concrète, il la produit bien lui-même –, est conceptuellement incompréhensible[1].

L'idéalisme qui n'expose pas ce chemin-là, mais commence par cette affirmation-ci, est par suite lui aussi une assertion ne faisant qu'*assurer* que…, qui ne se comprend pas conceptuellement elle-même ni ne peut se rendre conceptuellement compréhensible à d'autres. Il énonce une *certitude immédiate*, à laquelle font face d'autres certitudes immédiates, mais qui, sur le chemin en question, se sont perdues. C'est avec un droit égal, par conséquent, que, *à côté* de l'assertion | de cette *certitude*-là, qui *assure* que…, viennent prendre place aussi les

1. La conscience rationnelle, résultat – mais qui n'est pas tel pour elle-même, en tant qu'elle *est*, sans l'*avoir* et maîtriser, son devenir dialectique – de l'identification d'elle-même comme conscience de l'être (*Sein*) et d'elle-même comme conscience de soi (*seiner*), se vit comme conscience immédiate, non démontrée ou avérée (objectivement), donc simplement assurée ou certaine (subjectivement), de l'être (ou du monde) comme sien, de l'identité de l'être (objet) et du Soi (sujet). La raison est originellement l'identité subjective, ainsi devenue, de l'objet et du sujet. La pleine réalisation d'une telle raison est bien historiquement tardive, et sa conscience idéalisante d'elle-même – l'idéalisme kantien-fichtéen dont Hegel ressaisit alors le conditionnement culturel – l'est également. La remémoration phénoménologique de ce conditionnement à la fois réel et idéal (s'exprimant aussi empiriquement dans l'histoire du monde et l'histoire de la philosophie) est la seule justification de l'idéalisme kantien et fichtéen, lequel, sans celle-là, apparaît comme arbitrairement et dogmatiquement affirmé.

assertions de ces autres *certitudes*-ci, qui assurent [également] que... La raison en appelle à la conscience *de soi* de chaque conscience : *Moi, je suis Moi*; mon ob-jet et mon essence, c'est *Moi*; et aucune conscience ne lui déniera cette vérité. Mais, en tant qu'elle se fonde sur cet appel, elle sanctionne la vérité de l'autre certitude, à savoir celle que voici : *il y a autre chose pour moi*; un Autre que *moi* m'est ob-jet et essence, ou [encore :] en tant que, *moi*, je suis pour moi ob-jet et essence, je le suis seulement en tant que, moi, je me retire de l'Autre en général et viens me placer *à côté* de lui comme une effectivité. – C'est seulement lorsque la raison entre en scène comme *réflexion* à partir de cette certitude opposée que son affirmation d'elle-même entre en scène, non pas seulement comme certitude et assertion assurant que..., mais comme *vérité*; et ce, non pas *à côté* d'autres vérités, mais comme l'*unique* vérité. L'*entrée en scène immédiate* est l'abstraction de son *être-présent donné*, dont l'*essence* et l'*être-en-soi* sont le concept absolu, c'est-à-dire le *mouvement de l'être-devenu* d'un tel être-présent donné. – La conscience déterminera de diverse manière son rapport à l'être-autre ou à son ob-jet, suivant qu'elle se tient précisément à tel ou tel degré de l'esprit du monde devenant conscient de lui-même. Comment elle-même[1] trouve et détermine *immédiatement*, à chaque fois, elle-même et son ob-jet, ou comment elle est *pour soi*, cela dépend de ce que cet esprit du monde est déjà *devenu* ou de ce qu'il est déjà *en soi*[2].

2b | La raison est la certitude d'être toute *réalité*. Mais cet *en-soi* ou cette *réalité* est encore quelque chose de part en part universel, la pure *abstraction* de la réalité. Il est la première *positivité* que la conscience de soi, *en soi-même*, est *pour soi*, et, par suite, le Moi est seulement la *pure essentialité* de l'étant ou la *catégorie* simple. La *catégorie*, qui avait autrefois ordinairement la signification d'être l'essentialité de l'étant, de façon *indéterminée* de l'étant en général, ou de l'étant en regard de la conscience, est maintenant *essentialité*, ou *unité* simple, de

1. H : « er » ; il faut lire : « es » (cf. BH); il ne peut s'agir ici que de la conscience, dont on vient d'évoquer dans la phrase précédente le rapport à son objet, et non pas de l'esprit du monde évoqué comme ce qui la conditionne ou dont elle dépend.

2. La conscience singulière, naturelle mais aussi philosophante, est ancrée dans le développement historique de l'esprit – universel – du monde, dont la philosophie spéculative sait cependant la rationalité foncière se sachant elle-même comme le savoir de soi de celle-ci.

l'étant, prise seulement comme effectivité pensante; ou [encore :] elle est ceci, à savoir que conscience de soi et être sont *la même* essence; *la même*, [c'est-à-dire] non pas dans la comparaison, mais en et pour soi. Seul le mauvais idéalisme, unilatéral, fait se placer cette unité, en tant que conscience, à nouveau, d'un côté, et, face à elle, un *en-soi*[1]. – Or, cette catégorie, ou cette unité *simple* de la conscience de soi et de l'être a en soi *la différence*, car son essence consiste précisément, pour elle, à être dans *l'être-autre*, ou dans la différence absolue, immédiatement égale à elle-même. C'est pourquoi la différence *est*, mais elle est pleinement transparente et comme une différence qui, en même temps, n'en est pas une. Elle apparaît comme une *multiplicité* de catégories. Alors que l'idéalisme énonce l'*unité simple* de la conscience de soi comme toute réalité, et *immédiatement*, sans l'avoir comprise conceptuellement comme essence absolument négative – seule celle-ci a en elle-même la négation, la déterminité ou la différence –, | fait d'elle l'essence, encore plus incompréhensible conceptuellement que la première chose [que voilà] est la deuxième que voici, à savoir que, dans la catégorie, il y aurait des *différences* ou des *espèces*. Cette assertion assurant de façon générale qu'il y a de telles espèces, ainsi que celle assurant qu'il y a un *nombre déterminé*, quel qu'il soit, d'espèces de la catégorie, constituent une nouvelle assertion assurant que..., mais qui implique en elle-même que l'on ne devrait plus s'accommoder d'elle comme assertion assurant que... Car, en tant que, dans le Moi pur, dans l'entendement pur lui-même, la *différence* commence, il est par là posé que, ici, l'on abandonne l'*immédiateté*, la démarche consistant à *assurer* et à *trouver*, et que commence celle de *concevoir*. Mais accueillir la pluralité des catégories, d'une quelconque manière, derechef, comme un objet trouvé, par exemple à travers les jugements, et s'en accommoder ainsi, doit en réalité être regardé comme un outrage

1. Hegel assume toute l'histoire philosophique de la catégorie, depuis Aristote : la catégorie comme genre, sens universel, essentialité *de* l'étant, jusqu'à l'idéalisme kantien-fichtéen : la catégorie comme sens faisant être, posant l'étant, comme *sens étant*, étant pensant. Mais il achève la théorie rationnelle de la catégorie en supprimant la subjectivation kantienne-fichtéenne de l'identification catégorielle du Soi et de l'être, du pensant et de l'étant, qui fait opposer à elle l'objet, la chose ou l'être en soi, source alléguée du divers sensible (Kant) ou du Non-Moi – choc – originaire (Fichte) limitant la pensée.

à la science; où l'entendement pourrait-il encore montrer une nécessité s'il ne le pouvait pas en lui-même, qui est la nécessité pure?[1]

Puisque, alors, ainsi, à la raison appartiennent la pure essentialité des choses tout comme leur différence, il ne pourrait, à proprement parler, plus du tout être question de *choses*, c'est-à-dire d'un être qui serait pour la conscience seulement le négatif d'elle-même. Car les multiples catégories sont des *espèces* de la catégorie pure, ce qui signifie que *celle-ci* est encore leur *genre* ou leur *essence*, [et] non pas opposée à elles. Mais elles sont déjà l'être équivoque qui a en même temps en soi, | dans sa *multiplicité*, l'être-autre *faisant face* à la catégorie pure. Elles contredisent celle-ci, en réalité, par cette multiplicité, et l'unité pure doit nécessairement les supprimer en soi, ce par quoi elle se constitue comme *unité négative* des différences. Mais en tant qu'unité négative, elle exclut de soi tout autant les *différences* comme telles que cette unité-là, la première unité pure *immédiate* prise en tant que telle, et elle est *singularité*; [c'est là] une nouvelle catégorie, qui est une conscience excluante, c'est-à-dire telle qu'*un Autre* est pour elle. La singularité est son passage de son concept à une réalité *extérieure*, le pur *schème* qui est aussi bien conscience que, du fait qu'il est une singularité et un Un excluant, l'indication d'un Autre[2]. Mais cet *Autre* de cette catégorie, ce ne sont que les *autres premières catégories*, à savoir l'*essentialité pure* et la *différence pure*; et en elle, c'est-à-dire précisément dans l'être-posé de l'Autre, ou dans cet Autre lui-même, la conscience est aussi bien elle-même. Chacun de ces moments divers renvoie à un autre; mais, en même temps, on ne parvient en eux à aucun être-autre. La catégorie pure renvoie aux *espèces*, lesquelles passent dans la catégorie négative ou la singularité; mais cette dernière

1. Fichte, déjà, avait dénoncé l'*empirisme* kantien de la position, dans l'identité à soi du «Je pense», comme *donnée* dans la table des jugements, de la différence des catégories. Mais Fichte lui-même, au lieu de composer la différence originaire du Non-Moi à partir de l'auto-position, en son identité à soi, du Moi, la suppose, donc juxtapose, au sein de celui-ci, le premier principe, comme un deuxième principe, *trouvé* par rapport au premier. C'est là contredire ce qui est dit : la différence, donc la relation ou médiation, et, au fond, la nécessité (l'autre lié à l'un moyennant sa négation de celui-ci), par le mode, ici immédiat, de le dire. Hegel oppose à Fichte le grand principe fichtéen réclamant du philosophe qu'il accorde toujours le contenu et la forme de son discours.

2. Bien loin que – comme c'est le cas dans l'idéalisme transcendantal abstrait – le schème soit seulement un tiers médiatisant extérieurement l'identité catégorielle et le divers ou la différence, il est l'auto-différenciation concrétisante constitutive de la catégorie en sa vérité rationnelle.

catégorie renvoie, en retour, à la première catégorie; elle est elle-même une pure conscience, qui, dans chacune d'elles, demeure cette claire unité avec soi, mais une unité qui est aussi bien renvoyée à un Autre, lequel, en tant qu'il est, est disparu, et, en tant qu'il est disparu, est à nouveau engendré.

| Nous voyons ici la conscience pure [être] posée d'une double façon : une fois comme le *va-et-vient* sans repos qui parcourt tous ses moments, a en eux, flottant devant lui, l'être-autre, qui, dans la saisie qui en est faite, se supprime, – l'autre fois, bien plutôt, comme l'*unité en repos* certaine de sa vérité. Pour cette unité-ci, ce mouvement-là est l'*Autre*, mais, pour celui-ci, c'est celle-là, en son repos, qui l'est; et conscience et ob-jet alternent au sein de ces déterminations réciproques. La conscience est ainsi pour elle-même, une fois, la recherche en son va-et-vient, et son ob-jet est le *pur en-soi* et la pure essence; l'autre fois, cette conscience est pour elle-même la catégorie simple et l'ob-jet le mouvement des différences. Mais la conscience en tant qu'essence est ce cours lui-même tout entier qui consiste, pour elle, à passer d'elle-même, comme catégorie simple, en la singularité et en l'ob-jet, et à intuitionner dans celui-ci un tel cours, à le supprimer comme un cours différent, à se l'*approprier*, et à s'énoncer comme cette certitude d'être toute réalité, d'être elle-même aussi bien que son ob-jet.

Sa première énonciation est seulement cette parole vide en son **2c**
abstraction, que tout est *sien*. Car la certitude d'être toute réalité n'est d'abord que la catégorie pure. Cette première raison qui se connaît dans l'ob-jet est exprimée par l'idéalisme vide, lequel appréhende la raison seulement telle qu'elle est en tout premier lieu à ses propres yeux, et, en | montrant dans tout être un tel pur *Mien* de la conscience – ainsi qu'en énonçant les choses comme des sensations ou des représentations –, s'imagine qu'il l'a montré comme réalité accomplie. C'est pourquoi il doit nécessairement être en même temps un empirisme absolu, car, pour que le *Mien* vide soit *rempli*, c'est-à-dire pour la différence et pour tout développement et toute configuration d'un tel Mien, la raison de cet idéalisme a besoin d'un choc[1] étranger dans lequel seul serait d'abord

1. Evocation de la théorie fichtéenne du choc (*Anstoss*) que tout idéalisme (prétendument) concret, comme idéalisme-réalisme, doit nécessairement supposer pour s'expliquer sa propre auto-limitation. Une telle interaction d'idéalisme et de réalisme, de l'identité privilégiée par l'idéalisme et de la différence privilégiée par le réalisme, est,

logée la *multiplicité variée* de la sensation ou représentation. Cet idéalisme devient, par conséquent, un double sens se contredisant du même genre que le scepticisme, sauf que, tout comme celui-ci s'exprime négativement, celui-là le fait positivement; cependant, un tel idéalisme ne rassemble pas davantage ses pensées, qui se contredisent, de la conscience pure comme étant toute réalité et, de même, du choc étranger ou de l'impression et représentation sensible comme étant une semblable réalité, mais il se jette, allant et venant, de l'une de ces pensées à l'autre, et voilà qu'il est tombé dans la mauvaise infinité, à savoir dans l'infinité sensible. En tant que la raison est toute réalité dans la signification du *Mien* abstrait et que l'*Autre* lui est quelque chose *d'étranger indifférent*, il s'y trouve impliqué que précisément ce savoir de la raison est posé par un Autre, qui se présenta comme *visée* en tant que telle mienne, comme *perception* et comme l'*entendement* appréhendant ce qui est visé ainsi et perçu. Un tel savoir est en même temps affirmé n'être pas un savoir vrai par le concept | de cet idéalisme lui-même, car seule l'unité de l'aperception est la vérité du savoir. La raison pure de cet idéalisme est ainsi par elle-même, afin de parvenir à cet *Autre* qui est pour elle *essentiel*, c'est-à-dire, donc, l'*en-soi*, mais qu'elle n'a pas dans elle-même, renvoyée à ce savoir qui n'est pas un savoir du vrai; elle se condamne de la sorte en le sachant et en le voulant à un savoir non vrai, et elle ne peut se départir de la visée comme telle mienne et de la perception qui, pour elle-même, n'ont aucune vérité. Elle se trouve dans une contradiction immédiate, celle qui consiste à affirmer comme l'essence quelque chose de double constitué de deux termes absolument opposés, l'*unité de l'aperception* et, tout autant, la *chose*, laquelle, bien qu'elle soit appelée *choc étranger* ou essence *empirique*, ou [encore] *sensibilité*, ou [enfin] *la chose en soi*, demeure, dans son concept, la même chose étrangère à cette unité de l'aperception.

Cet idéalisme est [pris] dans cette contradiction parce qu'il affirme le *concept abstrait* de la raison comme ce qui est vrai; c'est pourquoi la réalité naît immédiatement à ses yeux tout autant comme une réalité qui, bien plutôt, n'est pas la réalité de la raison, alors que la raison devait être en même temps toute réalité; cette raison demeure une recherche sans

puisque l'interaction n'est que la superposition de l'identité à la différence, donc la différence consacrée, en réalité un reniement réaliste ou empiriste de l'idéalisme. Ce que Hegel développe dans les lignes qui suivent.

repos qui, tandis qu'elle cherche, déclare elle-même la satisfaction de trouver purement et simplement impossible. – Pourtant, aussi | inconséquente, la raison effective ne l'est pas; mais, n'étant encore que la *certitude* d'être toute réalité, elle est, dans ce *concept*, consciente de ne pas être encore, en tant que *certitude*, en tant que *Moi*, la réalité en vérité, et elle est poussée à élever sa certitude à la vérité et à remplir le Mien *vide*[1].

1. L'inconséquence de l'idéalisme abstrait (kantien-fichtéen), qui se veut transcendantal mais échoue dans l'empirisme, n'affecte pas la raison effective qui, en sa visée de la vérité, c'est-à-dire de la réconciliation du savoir et de l'être, du sujet et de l'objet, ne peut se satisfaire d'être seulement la certitude, subjective, d'une telle vérité et, au lieu de se complaire à se justifier philosophiquement comme cette certitude, s'emploie à s'avérer objectivement en sa vie théorique et pratique.

| A

LA RAISON OBSERVANTE

Cette conscience, pour laquelle l'*être* a la signification de ce qui est *sien*[1], nous la voyons bien maintenant à nouveau s'engager dans la visée comme telle mienne et la perception, toutefois pas comme la certitude de quelque chose de seulement *autre*, mais avec la certitude d'être elle-même cet Autre. Auparavant, il lui est seulement *arrivé* de percevoir maints aspects en la chose et d'en avoir l'*expérience*; ici, elle institue les observations et l'expérience elles-mêmes. Viser et percevoir, ce qui s'est auparavant supprimé pour nous, cela est maintenant supprimé par la conscience pour elle-même; la raison se donne pour objectif de *savoir* la vérité, – quant à ce qui est une chose pour la visée comme telle mienne et la perception, de le trouver comme concept, c'est-à-dire d'avoir dans la choséité seulement la conscience d'elle-même. C'est pourquoi la raison nourrit, maintenant, un *intérêt* universel pour le monde, parce qu'elle est la certitude d'avoir en lui une présence, ou la certitude que la présence [du monde] est rationnelle[2]. Elle cherche son Autre en sachant qu'en lui elle ne possède rien d'autre qu'elle-même; elle cherche seulement sa propre infinité.

1. La raison identifie bien l'être (das *Sein*) visé par la conscience et le sien (das *Seine*) posé par la conscience de soi. Le vrai est pour elle, certes l'être, mais su ou imprégné du Soi, – certes le Soi, mais réalisé dans l'être.

2. La conscience rationnelle s'intéresse positivement au monde parce qu'elle est certaine de s'y trouver elle-même, et non pas d'y rencontrer seulement son autre, le sensible visé ou perçu se révélant lui-même à la conscience de soi n'être rien. La valorisation immanentiste moderne de cette conscience rationnelle nie bien la valorisation médiévale de l'intérêt négatif pour le sensible, se récapitulant dans l'expérience du tombeau vide de l'infini transcendant.

| Ne faisant d'abord que se pressentir[1] dans l'effectivité ou que la savoir comme ce qui est *sien* en général, elle progresse dans ce sens en direction de la prise de possession universelle de la propriété qui lui est assurée et elle plante sur toutes les hauteurs et dans toutes les profondeurs le signe de sa souveraineté. Mais ce Mien superficiel n'est pas son intérêt ultime; la joie de cette prise de possession universelle trouve, en sa propriété, encore l'Autre étranger que la raison abstraite n'a pas en elle-même. La raison se pressent[2] comme une essence plus profonde que le Moi pur en son *être* et elle doit nécessairement réclamer que la différence, l'*être multiforme*, devienne pour ce Moi comme cela même qui est sien, que lui-même s'intuitionne comme l'*effectivité* et se trouve présent comme figure et chose. Mais si la raison fouille toutes les entrailles des choses et leur ouvre toutes les veines afin de pouvoir en jaillir au devant d'elle, elle ne parviendra pas à ce bonheur, mais il lui faut au préalable s'être accomplie en elle-même, pour pouvoir ensuite faire l'expérience de son accomplissement.

La conscience *observe*, c'est-à-dire que la raison veut trouver et avoir elle-même comme un ob-jet étant, comme un mode d'être *effectif*, *sensiblement présent*. La conscience de cet acte d'observer est d'avis et dit bien qu'elle veut faire l'expérience, *non pas d'elle-même*, mais, au contraire, de l'*essence des choses en tant que choses*. Que cette *conscience* soit de cet avis et dise cela, c'est impliqué dans le fait qu'elle *est* raison, mais que la raison ne lui | est pas encore ob-jet en tant que telle. Si elle savait la *raison* comme une seule et même essence des choses et d'elle-même, et que cette raison ne peut être présente en la figure qui lui est propre que dans la conscience, elle descendrait bien plutôt dans sa propre profondeur et chercherait la raison en question bien plutôt dans une telle profondeur que dans les choses. L'y aurait-elle trouvée, la raison [ainsi dégagée] serait à nouveau renvoyée, hors de cette profondeur, à l'effectivité, afin d'intuitionner en cette dernière son expression sensible, mais elle prendrait celle-ci aussitôt essentiellement comme *concept*. La raison, telle qu'elle entre en scène *immédiatement* comme la certitude qu'a la conscience d'être toute réalité, prend sa réalité dans le sens de l'*immédiateté de l'être*, et, de même, l'unité du Moi avec cette essence ob-jective dans le sens d'une *unité immédiate* en

1. H : « ahndend »; lire : « ahnend » (cf. S1).
2. H : « ahndet »; lire : « ahnt » (cf. S1).

laquelle elle-même, la raison, n'a pas encore séparé et, à nouveau, réuni les moments de l'être et du Moi, ou qu'elle n'a pas encore connue. C'est pourquoi, en tant que conscience observante, elle aborde les choses en étant d'avis qu'elle les prend en vérité en tant que choses sensibles, opposées au Moi; mais son agir effectif contredit cet avis, car elle *connaît* les choses, elle change leur aspect sensible en des *concepts*, c'est-à-dire précisément en un être qui est en même temps le Moi, elle change par conséquent la pensée en une pensée qui a le caractère d'un étant, ou l'être en un être pensé, et elle affirme en fait que les choses n'ont de vérité que comme concepts. Pour cette conscience observante, il n'advient en l'occurrence que ce que *les choses* | sont, tandis que, pour nous, c'est ce qu'*elle-même* est; mais le résultat de son mouvement consistera, pour elle-même, à devenir pour soi-même ce qu'elle est en soi.

Le faire de la raison observante est à considérer dans les moments du mouvement qu'il comporte, pour voir comment cette raison accueille la nature, l'esprit, et enfin la relation des deux en tant qu'un être sensible, et comment elle se cherche en tant qu'effectivité qui est.

a
L'OBSERVATION DE LA NATURE

1 Si la conscience privée de pensée énonce l'observation et l'expérience comme la source de la vérité, les mots qui les désignent peuvent bien résonner comme s'il importait seulement de goûter, de sentir les odeurs, de toucher, d'entendre et de voir; dans le zèle avec lequel la conscience recommande de goûter, de sentir les odeurs, etc., elle oublie de dire que, en fait, elle a aussi déjà déterminé pour elle-même tout autant essentiellement l'ob-jet d'une telle sensation et que cette détermination a pour elle au moins autant de valeur que la sensation en question. Elle accordera de même aussitôt qu'il ne lui importe pas ainsi en général seulement de percevoir, et ne reconnaîtra pas, par exemple, à la perception que ce canif se trouve à côté de cette tabatière, la valeur d'une observation. Le perçu doit avoir au moins la signification d'un *universel*, non pas celle d'un *ceci sensible*.

1a | Cet universel n'est ainsi d'abord que ce qui *reste égal à soi*; son mouvement est seulement le retour uniforme du même faire. La conscience qui, dans cette mesure, trouve dans l'ob-jet seulement l'*universalité* ou le *Mien abstrait*, doit nécessairement prendre sur

elle-même le mouvement propre d'un tel ob-jet; en tant qu'elle n'est pas encore l'entendement de celui-ci, il lui faut être au moins sa mémoire, laquelle exprime de manière universelle ce qui n'est présent dans l'effectivité que d'une manière singulière. Une telle extraction superficielle hors de la singularité ainsi que la forme tout aussi superficielle de l'universalité, en laquelle le sensible est seulement accueilli, sans être devenu en soi-même de l'universel, la *description* des choses, n'a pas encore le mouvement dans l'ob-jet lui-même; ce mouvement est, bien plutôt, seulement dans la description. C'est pourquoi l'ob-jet, dès qu'il est décrit, a perdu son intérêt; un ob-jet est-il décrit, il faut se mettre à un autre et toujours en chercher un autre, afin que la description ne s'épuise pas[1]. N'est-il plus aussi facile de trouver des choses nouvelles *en leur totalité*, il faut revenir à celles qui ont déjà été trouvées, les diviser davantage, les analyser et chercher à découvrir encore en elles de nouveaux aspects de la choséité. Cet instinct sans répit, sans repos, ne peut jamais manquer de matériau; trouver un nouveau genre bien marqué ou même une nouvelle planète, à laquelle, bien qu'elle soit un individu, appartient pourtant la nature d'un universel, | cela ne peut échoir en partage qu'à des gens qui ont de la chance. Mais la limite[2] de ce qui, comme l'éléphant, le chêne, l'or, est *bien distingué*, de ce qui est *genre* et *espèce*, passe, à travers de multiples degrés, en la *particularisation* infinie des animaux et des plantes en leur masse chaotique, des espèces de roches ou des métaux, des terres, etc., qui ne peuvent être l'objet d'une exposition que si on leur fait violence et par le recours à l'art. Dans ce règne de l'indéterminité de l'universel, où la particularisation, à son tour, s'approche de la *singularisation* et, ici et là, derechef, descend aussi totalement en celle-ci, s'ouvre un fonds inépuisable pour l'observation et description. Mais ici, où s'ouvre à celle-ci un champ à perte de vue, elle peut, à la limite de l'universel, avoir trouvé, au lieu d'une richesse incommensurable, seulement la borne de la nature et de sa propre activité à elle; elle ne peut plus savoir si ce qui parait être en soi n'est pas une contingence; ce qui porte en soi l'empreinte d'une formation embrouillée ou non

1. Cette pratique de l'observation comme description (subjective) des choses contredit son auto-interprétation chosiste, venant de ce que la conscience ne fait encore qu'*être* la raison, objectivation du Soi alors tournée vers sa visée, l'objet, sans l'*avoir* dans une distanciation d'avec elle qui la ferait se réfléchir en sa source.

2. H : « die Grenzen » ; il faut lire : « die Grenze » (cf. S1).

venue à maturité, faible et peinant à se développer en s'arrachant à l'indéterminité élémentaire, ne peut pas prétendre ne serait-ce qu'à être décrit.

1b Si ce qui parait être important pour cette recherche et description, ce sont seulement les choses, nous voyons en fait qu'elle ne progresse pas en son cours en s'alignant sur la *perception sensible*; mais ce suivant quoi les choses sont *connues* lui est plus important que tout le champ restant des propriétés sensibles dont la | chose elle-même ne peut certes pas se passer, mais dont la conscience se dispense. Du fait de cette différenciation en ce qui est *essentiel* et ce qui est *inessentiel*, le concept s'élève au-dessus de la dispersion sensible et la connaissance explique en l'occurrence que, pour elle, ce qui importe, c'est au moins aussi essentiellement *elle-même* que les choses. Dans le contexte de cette double essentialité, elle tombe dans une hésitation, quant à savoir si ce qui est l'essentiel et nécessaire pour *la connaissance* l'est aussi dans *les choses*. Pour une part, les *marques distinctives*[1] doivent servir seulement à la connaissance, elles moyennant lesquelles celle-ci distinguerait les choses les unes des autres; cependant, pour une autre part, ce n'est pas l'inessentiel des choses qui doit être connu, mais ce par quoi elles-mêmes s'*arrachent* à la continuité universelle de l'être en général, se *séparent* de l'Autre et sont *pour soi*. Les marques distinctives ne doivent pas seulement avoir une relation essentielle à la connaissance, mais être aussi les déterminités essentielles des choses, et le système dû à l'art doit être conforme au système de la nature elle-même et exprimer seulement celui-ci. De par le concept de la raison[2], cela est nécessaire, et l'instinct de cette raison – car elle se comporte seulement comme un tel instinct dans cette activité d'observer[3] – a aussi, dans ses [propres] systèmes à lui, atteint cette unité où, en effet, les ob-jets d'elle-même, la raison, sont eux-mêmes ainsi constitués qu'ils ont en eux une essentialité ou un *être-pour-soi* et ne sont pas un simple hasard de cet *instant* ou de cet *ici* que voici. Les marques différenciantes | des

1. « *Merkmale* ».

2. Car, répétons-le, la raison identifie l'être et le sens, comme tel présent à soi ou le Soi.

3. La raison – sens qui est être, identité se différenciant, médiation avec soi – s'exerce d'abord en *étant* elle-même, et cet exercice immédiat de la médiation avec soi, cet exercice non rationnel de la raison, peut bien être désigné comme « instinct de la raison ».

animaux, par exemple, sont empruntées aux griffes et aux dents, car, en fait, ce n'est pas seulement la connaissance qui différencie par elles un animal d'un autre, mais l'animal se *sépare* lui-même par leur moyen; c'est par ces armes qu'il se conserve *pour lui-même* et séparé de l'universel[1]. En revanche, la plante ne parvient pas à l'*être-pour-soi*, mais ne fait que toucher à la frontière de l'individualité; c'est à cette frontière, où elle exhibe l'apparence de la *scission* en *deux* sexes, qu'elle a été, pour cette raison, enregistrée et distinguée[2]. Ce qui, cependant, se situe plus bas encore ne peut plus soi-même se différencier d'autre chose, mais va à sa perte en s'engageant dans l'opposition. L'*être en repos* et l'*être pris dans un rapport* entrent en conflit l'un avec l'autre, la chose est dans le premier quelque chose d'autre que suivant le second, tandis que, par contre, l'individu a pour être de se conserver dans le rapport à autre chose. Ce qui n'est pas capable de ce faire et devient *de manière chimique* autre chose que ce qu'il est *de manière empirique* embrouille la connaissance et la plonge dans le même conflit quant à savoir si elle doit s'en tenir à l'un ou à l'autre des côtés, puisque la chose elle-même n'est rien qui reste égal à soi et que ces côtés, en elle, tombent l'un en dehors de l'autre.

Dans de tels systèmes de ce qui reste égal à soi en son universalité, cet être universel demeurant égal à soi a donc la signification d'être celui aussi bien de la connaissance que des choses elles-mêmes. Seulement, cette expansion *des déterminités demeurant égales*, dont | chacune décrit paisiblement la suite de sa progression et reçoit un espace afin de se déployer pour elle-même, passe de par son essence tout autant en son contraire, dans l'embrouillement de ces déterminités; car la marque distinctive, la déterminité universelle, est l'unité de ce qui est opposé, [à savoir] de ce qui est déterminé et de ce qui est en soi universel; il lui faut donc se briser en cette opposition. Si, alors, la déterminité l'emporte, suivant un côté, sur l'universel dans lequel elle a son essence, celui-ci, en revanche, de l'autre côté, conserve aussi bien pour lui sa maîtrise sur elle, il pousse la déterminité à sa limite, mêle là

1. Hegel fait allusion ici aux classifications des animaux, d'Aristote à Linné.

2. Allusion aux études de Linné. Dans sa philosophie ultérieure de la nature, Hegel soulignera bien que la différenciation sexuelle constitue la cime de la vie végétale, mais comme étant empiriquement plus une anticipation formelle (« apparence » écrit-il ici) qu'une réalité centrale récapitulatrice de la plante, ou comme étant un simple *analogon* du rapport des sexes.

les différences et essentialités qu'elle comporte. L'observation, qui les maintenait avec ordre à part les unes des autres et croyait avoir en elles quelque chose de fixe, voit que, sur un principe, les autres viennent empiéter, qu'il se forme des transitions et des confusions et qu'en tout cela est lié ce qu'elle prenait en premier lieu pour absolument séparé, et séparé ce quelle rassemblait; en sorte qu'une telle fixation à l'être en repos qui demeure égal à soi doit nécessairement se voir ici, précisément dans ses déterminations les plus universelles – par exemple quant à ce que l'animal, la plante ont pour marques distinctives essentielles –, harcelée par des instances qui lui dérobent toute détermination, font taire l'universalité à laquelle elle s'élevait et la reconduisent à l'observation et description dépourvue de pensée.

1c Cette observation qui se borne à ce qui est simple, ou qui limite la dispersion sensible par l'universel, | trouve donc en son ob-jet l'*embrouillement de son principe*, parce que ce qui est déterminé doit nécessairement, du fait de sa nature, se perdre dans son contraire; c'est pourquoi la raison doit nécessairement, bien plutôt, progresser de la déterminité *inerte* qui avait l'apparence de la permanence, à l'observation de cette déterminité telle qu'elle est en vérité, à savoir qu'elle a pour être de *se rapporter à son contraire*. Ce que l'on nomme des marques distinctives essentielles, ce sont des déterminités *en repos* qui, telles qu'elles s'expriment et sont appréhendées en tant que *simples*, n'exposent pas ce qui constitue leur nature, celle d'être des *moments* disparaissants du mouvement qui se reprend en lui-même. En tant, maintenant, que l'instinct de la raison en vient à explorer la déterminité conformément à sa nature, qui est essentiellement de ne pas être pour soi, mais de passer en l'opposé, il est en quête de la *loi* et du *concept* de cette loi[1]; certes, de ceux-ci en tant qu'ils constituent aussi bien une effectivité *qui est*, mais cette dernière disparaîtra en fait pour un tel instinct de la raison et les côtés de la loi deviendront de purs moments ou des abstractions, en sorte que la loi vient au jour dans la nature du concept, lequel a anéanti en soi la subsistance indifférente de l'effectivité sensible.

1cα Pour la conscience qui observe, la *vérité de la loi* est dans l'*expérience* en tant que celle-ci est le mode selon lequel *de l'être sensible* est *pour une telle conscience*, – non pas en et pour soi-même.

1. La loi est l'identité de la différenciation, le sens fixe de l'être changeant.

Mais si la loi n'a pas dans le concept sa vérité, elle est quelque chose de contingent, | non pas une nécessité, ou [encore:] en fait, elle-même n'est pas une loi. Cependant, qu'elle soit essentiellement comme concept, non seulement ne contredit pas le fait qu'elle est présente pour l'observation, mais fait qu'elle a bien plutôt un *être-là* nécessaire et qu'elle est pour l'observation. Ce qui est universel au *sens de l'universalité de la raison* est aussi universel au sens que le concept à l'instant évoqué a en lui, à savoir que l'universel s'expose *pour* la conscience comme ce qui est présent et effectif, ou que le concept s'expose sur le mode de la choséité et de l'être sensible, – mais sans pour autant perdre sa nature et avoir chuté dans la subsistance inerte ou la succession indifférente. Ce qui est universellement valable vaut en fait aussi universellement, ce qui *doit* être *est* aussi en fait, et ce qui *doit* seulement être, sans *être*, n'a aucune vérité. C'est à cela que, de son côté, l'instinct de la raison demeure à bon droit fermement attaché, et il ne se laisse pas induire en erreur par les êtres de raison qui *doivent* seulement être et, en tant qu'un tel *devoir-être*, doivent avoir de la vérité, bien qu'on ne les rencontre dans aucune expérience, – par les hypothèses non plus, pas plus que par toutes les autres entités invisibles relevant d'un devoir-être pérenne; car la raison est précisément cette certitude d'avoir de la réalité, et ce qui n'est pas en tant qu'un être essentiel tel par soi-même pour la conscience, c'est-à-dire ce qui n'apparaît pas, n'est pour elle absolument rien[1].

Que la vérité de la loi soit essentiellement une *réalité*, c'est ce qui devient certes, pour cette conscience qui en | reste à l'observation, à nouveau quelque chose d'*opposé* au concept et à ce qui est en soi universel; ou [encore:] quelque chose de tel que l'est sa loi n'est pas pour la conscience en question une essence relevant de la raison; une telle conscience est d'avis qu'elle obtient dans cette loi quelque chose d'*étranger*. Mais elle réfute cet avis qui est le sien par l'acte dans lequel elle-même ne prend pas son universalité au sens où *toutes* les choses sensibles *singulières* devraient nécessairement lui avoir montré le phénomène de la loi, pour qu'elle puisse affirmer la vérité de celle-ci. Que les pierres soulevées au-dessus de la terre et lâchées tombent, c'est

1. Thème central de la spéculation hégélienne: le vrai est l'identité du sens, de l'idée ou idéal, et de l'être, ce que l'instinct de la raison à l'œuvre dans l'observation scientifique sait fort bien, alors que l'ignore le rationalisme abstraitement savant d'un Fichte, qui fait culminer la raison dans le devoir-être.

là une affirmation pour laquelle elle n'exige pas du tout que l'on ait fait cette expérience avec toutes les pierres; elle dit peut-être bien qu'il faut que l'expérience en ait, du moins, été faite avec de très nombreuses pierres, à partir de quoi on puisse ensuite conclure *par analogie* pour toutes les autres avec la plus grande vraisemblance ou de plein droit. Cependant, l'analogie, non seulement ne donne pas un plein droit, mais, en raison de sa nature, se réfute elle-même si souvent que, si l'on veut conclure par l'analogie elle-même, l'analogie ne permet bien plutôt de faire aucune conclusion. La *vraisemblance* à laquelle se réduirait le résultat de l'analogie perd, face à la *vérité*, toute différence de plus petite ou plus grande vraisemblance; que cette vraisemblance soit aussi grande qu'elle voudra, elle n'est rien face à la vérité. Mais l'instinct de la raison prend en fait de telles lois pour de la *vérité* et c'est seulement en relation avec leur nécessité, qu'il ne connaît pas, qu'il s'engage dans cette | distinction et rabaisse la vérité de la Chose elle-même à une vraisemblance, pour désigner la manière imparfaite suivant laquelle la vérité est présente pour la conscience qui n'a pas encore atteint au discernement du pur concept; car l'universalité n'est présente que comme universalité *immédiate simple*. Mais en même temps, à cause de celle-ci, la loi a pour la conscience une vérité; que la pierre tombe est, pour cette conscience, vrai, parce que la pierre est *pesante*, c'est-à-dire parce que la pierre a, dans la pesanteur, *en et pour elle-même* la relation essentielle à la terre, relation qui s'exprime en tant que chute. La conscience a ainsi dans l'expérience l'*être* de la loi, mais elle a tout autant la loi comme *concept*; et c'est seulement *en raison de ces deux circonstances* prises ensemble que la loi est vraie pour la conscience; elle vaut comme loi parce qu'elle se présente dans le phénomène et qu'elle est en même temps en soi-même concept.

1cβ L'instinct de la raison qui est celui de cette conscience vise lui-même – parce que la loi est en même temps *en soi concept* – nécessairement, mais sans savoir qu'il le veut, à *purifier* la loi et ses moments en les amenant au *concept*. Il institue des expériences sur la loi. Telle qu'elle apparaît d'abord, la loi se présente de façon impure, enveloppée par de l'être sensible singulier; le concept, qui constitue sa nature, se présente immergé dans le matériau empirique. L'instinct de la raison vise, dans ses expériences, à trouver ce qui peut se produire dans telles ou telles circonstances. La loi | ne parait, de ce fait, que d'autant plus plongée dans l'être sensible; mais celui-ci vient plutôt s'y perdre. Une telle recherche a la signification intérieure de trouver des *conditions*

pures de la loi; ce qui ne veut rien dire d'autre – même si la conscience, qui s'exprime de la sorte, allait croire qu'elle dit, ce faisant, quelque chose d'autre – que ceci : élever totalement la loi à la figure du concept et *anéantir* tout enchaînement de *ses moments* à un *être déterminé*. L'électricité négative, par exemple, qui vient à s'annoncer d'abord comme électricité *résineuse*, et de même l'électricité positive comme électricité *vitrée*, perdent, à travers les expériences faites, entièrement cette signification et deviennent purement l'électricité *positive* et l'électricité *négative*, chacune de celles-ci n'appartenant plus à une espèce particulière de choses; et on cesse de pouvoir dire qu'il y a des corps qui sont électriques positivement et d'autres électriques négativement[1]. De même aussi le rapport de l'acide et de la base, ainsi que leur mouvement l'un face à l'autre, constituent une loi dans laquelle ces opposés apparaissent comme des corps. Mais ces choses séparées n'ont aucune effectivité; la violence qui les arrache l'une à l'autre ne peut pas les empêcher d'entrer aussitôt à nouveau dans un processus; car elles sont seulement cette relation. Elles ne peuvent pas demeurer pour elles-mêmes comme une dent ou une griffe et être montrées telles. Que ce soit leur essence que de passer immédiatement dans un produit neutre, c'est ce qui fait de leur *être* un être en soi supprimé ou un être |universel; et l'acide et la base n'ont de vérité que comme des *universels*. De même que le verre et la résine peuvent être aussi bien positivement que négativement électriques, de même l'acide et la base ne sont pas, comme propriété, liés à telle ou telle *effectivité*, mais chaque chose est seulement *relativement* acide ou basique; ce qui parait être de façon tranchée une base ou un acide reçoit dans ce que l'on appelle les synsomaties[2] la signification opposée en présence de quelque chose

1. Hegel considère comme un progrès essentiel, quant à la compréhension du sens de la loi, le passage d'une détermination sensible (par des propriétés particulières des corps) à une détermination intellectuelle (par des fonctions universelles d'eux-mêmes) des moments de la loi, et il reprochera plus tard, par exemple, aux savants français, d'avoir conservé le couple : électricité vitreuse – électricité résineuse, et tardé à adopter le couple : électricité positive – électricité négative.

2. Terme utilisé par le professeur de chimie Jakob Joseph Winterl (1732-1809) pour désigner le processus immédiat (pré-chimique) de la combinaison incomplète de corps non encore complètement opposés. Le successeur de Winterl à l'Université de Budapest, Johann Schuster, traduisit en 1804, du latin en allemand, son ouvrage de 1800, sous le titre de *Darstellung der vier Bestandteile der anorgischen Natur [Exposition des quatre parties constitutives de la nature inorganique]*.

d'autre. – Le résultat des expériences supprime de cette manière les moments, ou les manifestations du principe spiritualisant, en tant que propriétés des choses déterminées, et libère les prédicats de leurs sujets. Ces prédicats sont trouvés, ainsi qu'ils sont en vérité, seulement comme des prédicats universels; en raison de cette subsistance-par-soi, ils reçoivent par conséquent le nom de *matières*, lesquelles matières ne sont ni des corps ni des propriétés, et l'on se garde bien de nommer corps l'oxygène, etc., l'électricité positive et négative, la chaleur, etc.

La *matière* est, au contraire, non pas une *chose en tant qu'elle est*, mais l'être en tant qu'*universel* ou sur le mode du concept. La raison qui est encore instinct fait cette distinction juste sans avoir conscience que, en expérimentant la loi en tout être sensible, elle supprime précisément par là l'être seulement sensible de cette loi, et que, en tant qu'elle appréhende ses moments comme des *matières*, leur essentialité est devenue à même la loi un universel et est énoncée dans cette expression comme un sensible non sensible, comme un être incorporel et néanmoins ob-jectif.

| Il faut voir maintenant quelle tournure prend pour l'instinct de la raison son résultat, et quelle nouvelle figure de son observation entre alors en scène. En tant que la vérité de cette conscience qui fait des expériences, nous voyons la loi pure qui se libère de l'être sensible, nous la voyons en tant que *concept* qui, présent dans l'être sensible, s'y meut cependant en sa subsistance-par-soi et en dehors de tout lien, qui, plongé dans un tel être, en est libre et est concept *simple*. Cela, qui, en vérité, est le *résultat* et l'*essence*, entre bien en scène pour cette conscience elle-même, mais comme un *ob-jet* – et ce, en tant qu'un tel ob-jet n'est pas précisément pour elle un *résultat* et qu'il est sans relation avec le mouvement qui précède –, comme une *espèce particulière* d'ob-jet, et le rapport de la conscience en question à cet ob-jet entre en scène comme un autre type d'observation.

2a Un tel ob-jet, qui a en lui le processus dans la *simplicité* du concept, est l'être *organique*[1]. Celui-ci est cette absolue fluidité en laquelle la

1. Concrétisant le passage abstrait, dans le chapitre IV consacré à l'entendement, de la loi (identification de la différence ou diversité sensible) à l'infinité de la vie (auto-différenciation sensée de l'identité à soi), la raison observante en quête, dans la loi régissant l'expérience sensible des choses perçues, de l'auto-différenciation de l'identité à soi constitutive de son Soi, s'intéresse nécessairement, parmi les choses, à celle qui les élève à leur vérité et qui est la chose dépassant la chose, la chose organique

déterminité, du fait de laquelle il serait seulement *pour autre chose*, est dissoute. Si la chose inorganique a pour essence la déterminité et, en conséquence, ne constitue qu'ensemble avec une autre chose l'intégralité des moments du concept, et si, par suite, elle va à sa perte en entrant dans le mouvement, – en revanche, dans l'être organique, toutes les déterminités moyennant lesquelles il est ouvert pour autre chose sont liées sous l'unité organique simple; aucune ne se présente comme essentielle, qui se rapporterait en toute liberté | à autre chose, et l'être organique se conserve, par suite, dans son rapport même.

Les *côtés de la loi* à l'observation de laquelle s'attache ici l'instinct **2aα**
de la raison sont, comme cela découle de cette détermination, tout d'abord la nature *organique* et la nature *inorganique* en leur relation l'une avec l'autre. La dernière est pour la nature organique précisément la liberté, opposée à son *concept simple*, des déterminités *soustraites à leur lien* qui sont telles que, *en même temps*, la nature individuelle, d'une part, y est *dissoute* et, d'autre part, se détache de leur continuité et est *pour soi*. L'air, l'eau, la terre, les zones et le climat sont de tels éléments universels qui constituent l'essence indéterminée simple des individualités, et dans lesquels celles-ci sont en même temps réfléchies en elles-mêmes. Ni l'individualité ni l'être élémental ne sont purement et simplement en et pour soi; mais, dans la liberté de la subsistance-par-soi où ils entrent en scène l'un en face de l'autre pour l'observation, ils se comportent en même temps comme des *mises en relation essentielles*, toutefois de telle sorte que la subsistance-par-soi et indifférence des deux côtés l'un à l'égard de l'autre est ce qui domine et ne passe qu'en partie dans l'abstraction. La loi est donc ici présente comme la relation d'un élément à la formation de l'être organique, lequel, une fois, a l'être élémental en face de lui et le dominant, et, l'autre fois, expose cet être en sa réflexion organique. Seulement, de telles *lois*, énonçant que les animaux qui ressortissent à l'air ont la constitution des oiseaux, ceux qui | ressortissent à l'eau la constitution des poissons, que les animaux du Nord ont une fourrure épaisse, etc., montrent aussitôt une pauvreté qui ne correspond pas à la multiplicité variée propre à l'organique. Outre que la liberté organique s'entend à soustraire à nouveau ses [propres] formes à ces déterminations et offre nécessai-

ou l'être vivant, le Soi ou le concept chosifié. La chose qui justifie l'observation rationnelle de toutes les choses est cette *supra*-chose qu'est la vie.

rement partout des exceptions à de telles lois et règles, quelque nom qu'on veuille leur donner, il y a là quelque chose qui reste, dans les formes mêmes qui tombent sous elles, une détermination si superficielle que même l'expression de sa nécessité ne peut pas être autrement et ne conduit pas au-delà de la *grande influence*; en quoi l'on ne sait pas ce qui ressortit proprement à cette influence et ce qui n'y ressortit pas. De telles relations de l'organique à ce qui est de l'ordre de l'élément ne peuvent donc, en réalité, être nommées des *lois*; car, pour une part, ainsi qu'on l'a rappelé, une telle relation, suivant son contenu, n'épuise pas du tout le vaste champ de l'organique, tandis que, pour une autre part, les moments eux aussi de la relation elle-même restent indifférents l'un à l'égard de l'autre et n'expriment aucune nécessité. Dans le concept de l'acide se trouve le *concept* de la base, de même que dans le concept de l'électricité positive se trouve l'électricité négative; mais la fourrure épaisse a beau se *rencontrer* ensemble avec le Nord, ou la structure des poissons avec l'eau, la structure des oiseaux avec l'air, dans le concept du Nord n'est pas impliqué le concept d'un pelage épais, ni dans le concept de la mer celui de la structure des poissons, | ni dans le concept de l'air celui de la structure des oiseaux. En raison de cette liberté des deux côtés l'un à l'égard de l'autre, il *y a* aussi des animaux terrestres qui ont les caractères essentiels d'un oiseau, du poisson, etc. La nécessité, parce qu'elle ne peut aucunement être conçue comme une nécessité intérieure de l'essence, cesse d'avoir un être-là sensible, et ne peut plus être observée à même l'effectivité, mais elle est *sortie* de celle-ci[1]. Ne se trouvant pas de la sorte en l'essence réelle elle-même, elle est ce qu'on appelle la relation téléologique, relation qui est *extérieure* aux termes reliés et, par suite, est bien plutôt le contraire d'une loi. Elle est la pensée totalement libérée de la nature nécessaire, pensée qui délaisse celle-ci et se meut, au-dessus d'elle, pour soi.

2aβ Si la relation à l'instant touchée de l'organique à la nature élémentale n'exprime pas l'essence de celui-là, cette essence est, en

1. Dans toute cette analyse de l'organique en son rapport à l'inorganique, Hegel a pu exploiter la lecture des premiers tomes, parus à partir de 1802, du grand ouvrage de physiologie de la nature de Gottfried Reinhold Treviranus (1776-1837) : *Biologie oder Philosophie der lebenden Natur, für Naturforscher und Ärzte [Biologie ou philosophie de la nature vivante, pour naturalistes et médecins]*, ouvrage auquel il renverra souvent dans sa Philosophie de la nature de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*.

revanche, contenue dans le *concept-but*[1]. Pour cette conscience observante, un tel concept-but n'est pas, à vrai dire, l'*essence* propre de l'être organique, mais il tombe, à ses yeux, en dehors de cette essence, et il est, alors, seulement la relation *téléologique*, extérieure, dont il a été question. Mais, tel que l'être organique a été déterminé il y a un instant, il est le but réel lui-même; car, en tant qu'il *se conserve lui-même* dans la relation à autre chose, il est précisément cet être naturel dans lequel la nature se réfléchit dans le concept et où les moments, posés l'un hors de l'autre en la nécessité, que constituent une cause | et un effet, un élément actif et un élément passif, sont rassemblés en une unité, de telle sorte que, ici, quelque chose ne survient pas seulement comme un *résultat* de la nécessité; mais, parce qu'il est retourné en soi-même, ce qui vient en dernier ou le résultat est aussi bien ce qui vient en *premier*, commençant le mouvement et étant à soi-même le *but* qu'il réalise. L'être organique ne produit pas quelque chose, mais *ne fait que se conserver lui-même*, ou [encore :] ce qui est produit est aussi bien déjà présent qu'il est produit[2].

Cette détermination, telle qu'elle est en soi et telle qu'elle est pour l'instinct de la raison, il faut l'examiner de plus près pour voir comment celui-ci se trouve en elle, mais sans se connaître dans ce qu'il trouve. Le concept-but, donc, auquel s'élève la raison observante, de même que c'est son *concept conscient*, est tout autant présent comme quelque chose d'*effectif*, et il n'est pas seulement un *rapport extérieur* de ce quelque chose d'effectif, mais son *essence*. Cet être effectif qui est soi-même un but ou une fin se rapporte sur le mode de la finalité à autre chose, ce qui signifie ceci : son rapport est un rapport contingent, *d'après ce que les deux termes du rapport sont immédiatement; immédiatement*, tous deux sont subsistants-par-soi et indifférents l'un l'égard de l'autre. Mais l'essence de leur rapport est autre chose que ce qu'il paraissent ainsi être, et leur agir a un autre sens que ce qu'il est *immédiatement* pour la perception sensible; la nécessité est, en ce qui arrive, cachée, et elle se montre seulement à la *fin* ou au *terme*, mais de telle sorte que précisément ce terme montre que la nécessité a été aussi

1. « *Zweckbegriff* » : le concept qui est but, le concept en tant que but, le but étant une modalité du concept en tant qu'identification immanente de la différence reposant sur l'auto-différenciation de l'identité qu'est la raison.

2. Toutes ces considérations sur la finalité externe et la finalité interne renvoient assurément aux thèmes kantiens de la *Critique du Jugement*.

ce qui était en premier. | Mais le terme montre cette priorité de lui-même pour autant que, du fait de la modification que l'agir a entreprise, rien d'autre ne surgit que ce qui était déjà. Ou [encore :], si nous partons de ce qui vient en premier, c'est là ce qui ne fait, en son terme ou dans le résultat de son agir, que retourner à soi-même; et c'est précisément par là qu'il se démontre être quelque chose qui a *soi-même* pour terme, donc est, en tant que ce qui est en premier, déjà revenu à soi-même, ou *en et pour soi-même*. Ce qu'il a donc atteint par le mouvement de son agir, c'est *soi-même*; et le fait qu'il n'atteint que soi-même, c'est là son *sentiment de soi*. En cela est assurément présente la différence *de ce qu'il est* et de *ce qu'il cherche*, mais il n'y a là que l'*apparence d'une différence* et, de ce fait, il est en lui-même concept.

Mais, de même, la *conscience de soi* est ainsi constituée qu'elle se différencie d'elle-même de telle façon que, en même temps, aucune différence ne ressort. C'est pourquoi elle ne trouve, dans l'observation de la nature organique, rien d'autre que cette essence, elle se trouve comme une chose, *comme une vie*, mais elle fait encore une différence entre ce qu'elle-même est et ce qu'elle a trouvé, mais c'est une différence qui n'en est pas une. De même que l'instinct de l'animal recherche et consomme la nourriture, mais, par là, ne produit rien d'autre que soi-même, de même aussi l'instinct de la raison, dans sa recherche, ne trouve que cette raison elle-même. L'animal finit par le sentiment de soi. En revanche, l'instinct de la raison est | en même temps conscience de soi; mais, parce qu'il n'est qu'instinct, il est placé sur le côté face à la conscience et il a en elle ce qui lui fait opposition. C'est pourquoi sa satisfaction est scindée en raison de cette opposition; il se trouve bien lui-même, c'est-à-dire le *but*, et, aussi bien, il trouve ce but comme une *chose*. Mais le but tombe pour lui, en premier lieu, *en dehors de la chose* qui se présente comme but. Ce but, en tant que but, est, deuxièmement, en même temps, *ob-jectif*, il ne tombe par conséquent pas non plus, pour lui, dans lui-même en tant que conscience, mais dans un autre entendement.

Si l'on examine cela de plus près, cette détermination réside tout autant dans le concept de la chose, à savoir que celle-ci est *but en elle-même*. La chose, en effet, *se* conserve; c'est-à-dire que, en même temps, c'est sa nature que de cacher la nécessité et de la présenter sous la forme d'une relation *contingente*; car sa liberté ou son *être-pour-soi* consiste précisément en ceci : se comporter face à ce qui est nécessaire pour elle comme face à quelque chose d'indifférent; elle se présente

donc elle-même comme une chose dont le concept tomberait en dehors de son être. De même, la raison comporte la nécessité d'avoir l'intuition de son propre concept comme tombant hors d'elle, par là comme *chose*, comme quelque chose à l'égard de quoi elle est *indifférente* et qui, par là, réciproquement, est *indifférent* à l'égard d'elle et à l'égard de son [propre] concept. En tant qu'instinct, la raison reste aussi fixée à l'intérieur de cet *être* ou de l'*indifférence*, et la chose qui exprime le concept reste pour elle quelque chose d'autre que ce concept, le concept restant un | Autre que la chose. Ainsi, la chose organique n'est, pour une telle raison, *but* en elle-même que de telle sorte que la nécessité qui se présente dans son agir comme cachée, en tant que l'être agissant s'y comporte comme un être agissant indifférent en son être-pour-soi, tombe en dehors de l'organique lui-même. – Mais puisque l'organique, en tant qu'il est but en lui-même, ne peut se comporter autrement que comme un tel être, il y a qu'est aussi donné dans le phénomène et présent de façon sensible que cet organique est en lui-même but, et c'est ainsi qu'il est observé. L'organique se montre comme un être qui se *conserve* lui-même et qui *retourne* et *est retourné* dans lui-même. Toutefois, dans cet être, la conscience observante dont il s'agit ici ne connaît pas le concept-but ou ce fait que le concept-but n'existe pas quelque part ailleurs dans un entendement, mais précisément ici, et qu'il est en tant qu'une chose. Elle fait une différence entre, d'une part, le concept-but, et, d'autre part, l'être-pour-soi ainsi que le se-conserver-soi-même, une différence qui n'en est pas une. Qu'elle n'en soit pas une, cela n'est pas pour la conscience; mais un agir qui apparaît contingent et indifférent à l'égard de ce qui vient à l'existence du fait de lui-même, et l'unité qui, pourtant, lie ensemble les deux [moments], – cet agir-là et ce but-ci tombent l'un hors de l'autre aux yeux de ladite conscience.

Ce qui, suivant cette manière de voir, revient à l'organique **2aγ**
lui-même, est l'agir se situant juste au milieu, entre ce qui est premier et ce qui est dernier dans cet organique, pour autant qu'un tel agir a en lui le caractère de la singularité. Mais l'agir, pour autant qu'il a le caractère de l'universalité, et | que l'agissant est égalé à ce qui est produit par celui-là, l'agir finalisé en tant que tel, ne reviendrait pas à l'organique. L'agir singulier d'abord évoqué, qui est seulement un moyen, se place, du fait de sa singularité, sous la détermination d'une nécessité de part en part singulière ou contingente. C'est pourquoi ce que l'organique fait en vue de sa conservation de soi-même en tant qu'individu ou de soi en tant

que genre est, suivant ce contenu immédiat, totalement sans loi, car l'universel et le concept tombent hors de lui. Son agir serait par suite l'activité efficiente vide sans contenu en elle-même; une telle activité ne serait même pas l'activité efficiente d'une machine, car celle-ci a un but et son activité efficiente a, de ce fait, un contenu déterminé. Ainsi délaissée par l'universel, elle serait l'activité seulement d'un étant en tant qu'*étant*, c'est-à-dire une activité non en même temps réfléchie en soi, tout comme l'est celle d'un acide ou d'une base; une activité efficiente qui ne pourrait pas se séparer de son être-là immédiat, ni abandonner celui qui va à sa perte dans la relation à son opposé, mais qui pourrait se conserver. Mais l'être dont l'activité efficiente est celle qui est considérée ici est posé comme une chose *se conservant* dans sa relation à son opposé; l'*activité* comme telle n'est rien d'autre que la pure forme sans essence de l'être-pour-soi d'un tel être, et la substance de cette activité, substance qui n'est pas simplement un être déterminé, mais l'universel, [c'est-à-dire] son *but*, ne tombe pas hors d'elle; elle est en elle-même une activité retournant en soi, non pas | reconduite en soi par quoi que ce soit d'étranger.

Mais cette unité de l'universalité et de l'activité n'est pas pour cette conscience *observante*, parce qu'une telle unité est essentiellement le mouvement intérieur de l'être organique et qu'elle ne peut être appréhendée que comme concept; mais l'observation cherche les moments sous la forme de l'*être* et de la *permanence*; et, parce que le tout organique consiste essentiellement en ceci, à savoir: ne pas avoir en lui et ne pas laisser trouver en lui les moments sous cette forme, la conscience change, dans sa manière de voir, l'opposition en une opposition telle qu'elle est conforme à cette manière de voir[1].

De cette façon, l'être organique, en son essence, naît pour la conscience observante comme une relation de deux moments pris en leur *être* et en leur *fixité*, – moments constituant une opposition dont les deux termes, d'une part, lui paraissent ainsi être donnés dans l'observation, d'autre part, expriment, suivant leur contenu, l'opposition du *concept-but* organique et de l'*effectivité*; mais, parce que le concept en

1. La raison observante ne peut, comme *raison*, que *chercher* l'identité du Soi et de l'être, du sens – identique à soi, universel – et de l'effectivité – différente d'avec soi, singularisante –, mais, comme *observante*, que la *trouver* comme différenciation, alors formelle, d'un seul et même contenu saisi de ce fait comme *intérieur* et *extérieur*. C'est ce que Hegel va développer.

tant que tel s'y trouve anéanti, cela a lieu d'une manière obscure et superficielle dans laquelle la pensée s'est affaissée en la représentation. Ainsi voyons-nous le premier, le concept-but, visé, à peu de chose près, sous la notion d'*intérieur*, et la seconde, l'effectivité, sous celle d'*extérieur*; et leur mise en relation engendre la loi suivant laquelle l'*extérieur est l'expression de l'intérieur*.

Si l'on considère de plus près l'intérieur en question avec son opposé, ainsi que leur relation l'un à l'autre, il se dégage | que, en premier lieu, les deux côtés de la loi n'ont plus la même teneur que dans le cas des lois antérieures, où ils apparaissaient, en tant que *choses* subsistantes-par-soi, chacun comme un corps particulier, ni non plus, pour ce qui concerne l'autre point, de telle sorte que l'universel devrait avoir son existence quelque part, où que ce soit, *en dehors de l'étant*. Mais l'essence organique est, sans être dissociée, placée en un sens général au fondement, en tant que contenu de l'intérieur et de l'extérieur, et qu'une seule et même chose pour les deux; l'opposition n'est, de ce fait, encore qu'une opposition purement formelle[1] dont les côtés réels ont le même *en-soi* pour essence, mais en même temps, en tant qu'intérieur et extérieur sont aussi une réalité opposée et quelque chose qui est, pour l'observation, un *être* divers, ils paraissent à celle-ci avoir chacun un contenu propre. Mais ce contenu propre à chacun, puisqu'il est la même substance ou la même unité organique, ne peut en fait être qu'une forme diverse de celle-ci; et c'est là ce qui est indiqué par la conscience observante en tant qu'elle dit que l'extérieur est seulement l'*expression* de l'intérieur. – Ce sont les mêmes déterminations du rapport, à savoir la subsistance-par-soi indifférente des termes divers et, en elle, leur unité en laquelle ils disparaissent, que nous avons vues à même le concept-but.

1. Dans la nouvelle loi, celle du rapport, dans la nature vivante, d'un intérieur et d'un extérieur, la différence identifiée s'est arrachée à la pure *diversité* des choses, à leur extériorité absolue, mais cette intériorisation de la différence ne fait pas encore sortir de son extériorité à soi : elle reste – comme intérieur *et* extérieur – *une différence extérieure* à l'unité de contenu de cet intérieur et de cet extérieur, une différence donc formelle, et n'est pas encore la différence intérieure à soi supprimant comme tels l'intérieur et l'extérieur dans la *contradiction* constitutive du concept comme auto-différenciation de l'identité. Dans cette différence intérieure, les moments, alors purement tels, au plus loin de toute fixité, animent simplement leur unité dialectique, celle du concept.

2b Il faut maintenant voir quelle *figure* l'intérieur et l'extérieur ont dans leur être. L'intérieur comme tel doit nécessairement avoir un être extérieur et une figure tout autant que l'extérieur comme tel; car il | est ob-jet ou lui-même posé comme étant et sur le mode d'un donné pour l'observation[1].

2bα La substance organique, en tant qu'*intérieure*, est[2] l'âme *simple*, le pur *concept-but* ou l'*universel* qui, dans sa partition, demeure aussi bien fluidité universelle et, par suite, apparaît dans son *être* comme l'*agir* ou le *mouvement* de l'effectivité *disparaissante*; alors que, par contre, l'*extérieur*, opposé qu'il est à l'intérieur étant dont il vient d'être question, consiste dans l'*être en repos* de l'organique. La loi, en tant qu'elle rapporte cet intérieur-là à cet extérieur-ci, exprime par là son contenu, une fois dans l'exposition de *moments* universels ou d'*essentialités simples*, et l'autre fois dans l'exposition de l'essentialité réalisée effectivement ou de la *figure*. Les essentialités citées en premier, les *propriétés* – pour les nommer ainsi – organiques simples sont la *sensibilité*, l'*irritabilité* et la *reproduction*[3]. Ces propriétés, du moins les deux premières, ne semblent certes pas se rapporter à l'organisme en général, mais seulement à l'organisme animal. L'organisme végétal n'exprime encore en fait que le concept simple de l'organisme, qui *ne développe pas* ses moments; c'est pourquoi, eu égard à eux dans la mesure où ils doivent être pour l'observation, ils nous faut nous en tenir à l'organisme qui expose leur être-là développé.

Quant à ce qui les concerne eux-mêmes, ils se dégagent immédiatement du concept de ce qui est but à soi-même[4]. Car la *sensibilité* exprime, d'une façon générale, le concept simple | de la réflexion-en-soi organique ou la fluidité universelle de ce qui est but à soi-même,

1. L'identité de contenu de l'intérieur et de l'extérieur du vivant fait que chacun d'eux est lui-même un intérieur et un extérieur. L'intérieur est l'expression de lui-même déjà par *son* extérieur et l'extérieur est l'expression déjà de *son* intérieur. On a donc en fait une expression de deux expressions.

2. H : « ist sie » ; il faut lire : « ist » (cf. S1)

3. La distinction de ces trois « propriétés » de la nature animale : sensibilité, irritabilité et reproduction, avait été développée pas Schelling dans on ouvrage *De l'âme du monde* [*Von der Weltseele*], 1798, puis, surtout, dans le texte de 1799 *Première esquisse d'un système de philosophie de la nature* [*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*]; Schelling y renvoyait aux études, entre autres, de Kielmeyer, Blumenbach et Sömmering. Hegel esquisse ici une conceptualisation propre des trois fonctions essentielles de l'être organique en tant qu'être qui est son propre but.

4. « Selbstzweck ».

tandis que l'*irritabilité* exprime l'élasticité organique, consistant à se comporter, dans la réflexion, en même temps en *réagissant*, et la réalisation effective opposée au premier *être-dans-soi* en repos, dans laquelle l'être-pour-soi abstrait qu'on a d'abord là est un être *pour autre chose*. Mais la *reproduction* est l'action de cet organisme *total* réfléchi en soi, son activité en tant qu'il est but en soi ou qu'il est *genre*, dans laquelle donc l'individu se repousse de lui-même, répète en les engendrant ou bien ses parties organiques ou bien l'individu tout entier. Prise dans la signification de la *conservation de soi en général*, la reproduction exprime le concept formel de l'organique ou la sensibilité; mais elle est proprement le concept organique réel, ou le *tout* qui, ou bien, comme individu[1], par la production des parties singulières de lui-même, ou bien, comme genre, par la production d'individus, fait retour en lui-même.

L'*autre signification* de ces éléments organiques, à savoir celle d'eux-mêmes en tant qu'ils constituent l'*extérieur*, est leur mode d'être *configuré*, suivant lequel ils sont présents comme des parties *effectives*, mais en même temps aussi comme des parties *universelles*, ou comme des *systèmes* organiques; la sensibilité, si l'on veut, comme système nerveux, l'irritabilité comme système musculaire, la reproduction comme appareil viscéral de la conservation de l'individu et du genre.

| Les lois spécifiques de l'organisme concernent par conséquent un rapport des moments organiques pris en leur double signification, d'être une fois une *partie* de la *configuration* organique, l'autre fois une déterminité *fluide universelle* qui circule à travers tous les systèmes dont il vient d'être question. Dans l'expression d'une loi de ce genre, une *sensibilité* déterminée, par exemple, aurait ainsi, en tant que moment de l'organisme *total*, son expression en un système de nerfs formé d'une manière déterminée, ou [encore :] elle serait liée aussi avec une *reproduction* déterminée des parties organiques de l'individu ou une propagation déterminée de l'individu total, etc. – Les deux côtés d'une telle loi peuvent être *observés*. L'*extérieur* est, suivant son concept, l'*être-pour-autre-chose*; la sensibilité a, par exemple, dans le *système* sensitif, son mode d'être immédiatement réalisé comme effectif; et, comme *propriété universelle*, elle est, dans ses *manifesta-*

1. H : « als Individuum entweder » ; le sens est mieux rendu par l'inversion : « entweder als Indivduum » (cf. L).

tions extérieures, aussi bien quelque chose d'ob-jectif. Le côté qu'on appelle l'*intérieur* a son côté *extérieur propre*, qui est distinct de ce qu'on appelle dans l'ensemble l'*extérieur*.

Les deux côtés d'une loi organique pourraient donc assurément bien être observés, mais non pas des lois de leur relation; et si l'observation n'y arrive pas, ce n'est pas parce que, *comme observation*, elle aurait la vue trop courte, et parce qu'on ne devrait pas procéder empiriquement, mais partir de l'Idée; car de telles lois, si elles étaient quelque chose de réel, devraient nécessairement en fait être présentes effectivement et donc être observables; | mais c'est parce que la pensée de lois de cette espèce se démontre n'avoir aucune vérité[1].

Le rapport que voici s'est donné pour une loi : la *propriété* organique universelle se serait, en un *système* organique, faite chose, et aurait en lui son empreinte configurée, en sorte que toutes deux, la propriété et l'empreinte, seraient la même essence, présente une fois comme un moment universel, l'autre fois comme une chose. Mais, en outre, lui aussi, le côté de l'intérieur, pris pour lui-même, est un rapport de plusieurs côtés, et c'est pourquoi se présente d'abord la pensée d'une loi, en tant que cette pensée est la mise en relation des activités ou propriétés organiques universelles l'une avec l'autre. Quant à savoir si une telle loi est possible, cela doit nécessairement se décider à partir de la nature d'une propriété de ce genre. Mais celle-ci, en tant qu'elle est une fluidité universelle, pour une part n'est pas quelque chose qui est borné à la manière d'une chose et qui se tient dans la différence d'un être-là devant constituer sa figure, mais la sensibilité va au-delà du système nerveux et à travers tous les autres systèmes de l'organisme; – pour une autre part, elle est un *moment* universel, qui est essentiellement non dissocié et non séparable de la réaction ou irritabilité et de la reproduction. Car, en tant que réflexion en soi, elle a sans réserve en elle

1. La loi recherchée par la raison observante semblait devoir réaliser sa visée dans l'observation de l'être organique, mais Hegel va montrer qu'elle n'y réalise même pas son exigence minimale, et ce dans aucune des modalités et aucun des lieux du rapport d'expression entre l'intérieur et l'extérieur chez l'être organique. Dans cette première esquisse hégélienne, détaillée de façon critique, d'une philosophie de la nature vivante, il va être montré que le caractère processuel de la vie, identité se différenciant et différence s'identifiant, supprime la fixation aussi bien de la différence que de l'identité, fixation que suppose au contraire la loi comme telle. La raison processuelle hégélienne se complaît manifestement ici à cette longue critique de l'entendement légaliste à l'œuvre dans les multiples théories de la nature vivante élaborées à l'époque.

la réaction. Etre seulement réfléchi en soi, c'est de la passivité ou un être mort, non pas une sensibilité; pas plus que l'action – ce qui est la même chose que la réaction –, sans l'être-réfléchi-en-soi, n'est de l'irritabilité. La réflexion dans l'action ou | la réaction, et l'action ou la réaction dans la réflexion, c'est là précisément ce dont l'unité constitue l'organique, unité qui a la même signification que la reproduction organique. Il en résulte que, dans tout mode de l'effectivité, il faut que soit présente la même *grandeur* de sensibilité – en tant que nous considérons d'abord le rapport de la sensibilité et de l'irritabilité l'une avec l'autre – et d'irritabilité, et qu'un phénomène organique puisse être appréhendé et déterminé, ou, si l'on veut, expliqué, tout autant suivant l'une que suivant l'autre. La même chose que l'on vient à prendre pour une sensibilité intense, un autre peut tout aussi bien la considérer comme une irritabilité intense, et une irritabilité de *la même intensité*. Si elles sont nommées des *facteurs* et si ce ne doit pas être là un mot sans signification, alors il est par là précisément exprimé qu'elles sont des *moments* du concept, et donc que l'ob-jet réel, dont ce concept constitue l'essence, les a en lui de manière égale, et que, s'il est déterminé suivant l'une des manières comme très sensible, il doit être énoncé de même suivant l'autre comme tout autant irritable.

Si elles sont différenciées comme il est nécessaire, elles le sont d'après le concept, et leur opposition est *qualitative*. Mais si elles sont posées, en dehors de cette différence vraie, aussi encore diverses en tant que prises en leur être et pour la représentation, telles qu'elles pourraient être des côtés de la loi, elles apparaissent dans une diversité *quantitative*. Leur opposition qualitative caractéristique | s'engage de ce fait dans la *grandeur*, et l'on voit naître des lois du genre suivant, par exemple que sensibilité et irritabilité sont dans le rapport inverse de leur grandeur, de telle sorte que quand l'une croît, l'autre diminue, – ou mieux, la grandeur elle-même étant aussitôt prise pour contenu : que la grandeur de quelque chose augmente quand sa petitesse diminue. – Mais si l'on donne à cette loi un contenu déterminé, soit celui-ci, que la grandeur d'un trou *augmente* d'autant plus que *diminue* ce qui le remplit, un tel rapport inverse peut aussi bien être changé en un rapport direct et être exprimé comme suit : la grandeur du trou *augmente* en proportion directe de la masse de ce qu'on extrait en le faisant; – c'est là une proposition *tautologique*, qu'elle soit exprimée comme rapport direct ou comme rapport inverse, [et] qui, en ce qu'elle exprime proprement, signifie seulement qu'une grandeur augmente quand cette

grandeur augmente. De même que le trou et ce qui le remplit et en est extrait sont qualitativement opposés, mais que le réel qui est en eux, tout comme sa grandeur déterminée, est dans les deux une seule et même chose, et, de la même façon, l'augmentation de la grandeur et la diminution de la petitesse une seule et même chose, et que leur opposition vide de signification débouche sur une tautologie, – de même les moments organiques sont également inséparables dans le réel qu'ils comportent et dans leur grandeur, qui est la grandeur de ce réel : l'un diminue seulement avec l'autre et augmente seulement avec lui, car l'un n'a absolument de signification qu'autant que | l'autre est présent; – ou, bien plutôt, il est indifférent de considérer un phénomène organique comme irritabilité ou comme sensibilité, déjà en général, et de même lorsqu'on parle de leur grandeur. Tout comme il est indifférent d'exprimer l'augmentation d'un trou comme accroissement de lui-même en tant que du vide ou comme accroissement du plein retiré de lui. Ou [encore :] un nombre, par exemple *trois*, conserve la même grandeur, que je le prenne comme positif ou comme négatif, et si j'augmente sa grandeur en faisant de trois quatre, le positif tout comme le négatif est devenu quatre, – de même que le pôle sud dans un aimant a exactement la même force que son pôle nord, ou qu'une électricité positive ou un acide ont exactement la même force que, pour la première, son opposée négative sur laquelle elle agit et, pour le second, la base sur laquelle il agit. – Une grandeur telle que le trois dont il était question, ou qu'un aimant, etc., l'*être-là* organique en est une ; il est ce qui est augmenté et diminué, et, lorsqu'il est augmenté, ses *deux* facteurs sont augmentés, tout autant que les *deux* pôles de l'aimant ou les deux électricités gagnent en intensité lorsqu'un aimant, etc., a sa force accrue. – Que les deux [facteurs] puissent tout aussi peu différer quant à l'*intensité* et l'*extension*, que l'un ne puisse pas diminuer en extension et par contre augmenter en intensité tandis que l'autre devrait, à l'inverse, réduire son intensité et par contre augmenter en extension, c'est ce qui tombe sous le même concept d'une opposition vide; l'intensité réelle est | absolument aussi grande que l'extension, et inversement[1].

1. Toute cette critique vise l'exploitation par la philosophie de la nature en vogue à l'époque, notamment celle de Schelling, de prétendues lois quantitatives réglant les forces organiques (ainsi celle de Kielmeyer, selon laquelle sensibilité et irritabilité variaient en raison inverse).

Comme il apparaît clairement, dans le cas de la loi ici établie, les choses se passent à proprement parler de telle sorte que l'irritabilité et la sensibilité constituent d'abord l'opposition organique déterminée; mais ce contenu se perd et l'opposition se dilue dans celle, formelle, de l'augmentation et diminution de la grandeur, ou de l'intensité et extension diverse, – opposition qui ne concerne plus en rien la nature de la sensibilité et de l'irritabilité et qui ne l'exprime plus. Voilà pourquoi un tel jeu vide de l'établissement de lois n'est pas lié aux moments organiques, mais il peut être pratiqué en tous lieux avec tout et il repose en somme sur le manque de familiarité avec la nature logique de ces oppositions.

Si, enfin, au lieu d'avoir affaire à la sensibilité et à l'irritabilité, on met en relation avec l'une ou l'autre d'entre elles deux la reproduction, c'est l'occasion même d'établir ainsi une loi qui disparaît; car la reproduction ne se trouve pas en opposition avec ces moments-là comme ils le sont l'un avec l'autre; et puisque c'est sur cette opposition que repose une telle façon d'établir des lois, l'apparence même que cette dernière ait lieu disparaît[1].

L'établissement de lois qui vient d'être considéré contient les différences de l'organisme en leur signification de moments de son *concept*, et devrait proprement être un établissement *a priori* de lois. Mais il implique | en lui-même essentiellement cette idée, que les différences en question ont la signification de réalités *présentes*, et la conscience simplement observante a dans tous les cas à s'en tenir seulement à leur être-là. L'effectivité organique a nécessairement en elle une opposition telle que celle que son concept exprime et qui peut être déterminée comme celle de l'irritabilité et de la sensibilité, de même que toutes deux apparaissent à leur tour différentes de la reproduction. – L'*extériorité* en laquelle les moments du concept organique sont considérés ici est l'extériorité *immédiate propre* de l'intérieur, non

1. Est donc prouvée la vanité de tout effort pour établir entre les trois propriétés universelles constituant l'intérieur du vivant : sensibilité, irritabilité et reproduction, des lois : leur identité organique laisse trop peu de place à une différence objectivable entre elles (elles n'existent pas l'une sans les autres : pas de sensibilité, pas d'irritabilité, et inversement, etc., et leur quantité est la même, avec simplement l'inversion de son signe plus ou moins). D'où la vanité, pour Hegel, des laborieuses analyses de Schelling, par exemple dans la *Première esquisse d'un système de philosophie de la nature*.

pas l'*extérieur* qui est l'extérieur dans le tout et une *figure*, et en relation avec lequel l'intérieur est à considérer par la suite.

Mais si l'on appréhende l'opposition des moments telle qu'elle est à même l'être-là, alors la sensibilité, l'irritabilité et la reproduction déchoient au rang de *propriétés* communes qui sont les unes à l'égard des autres des universalités aussi indifférentes que le sont la pesanteur spécifique, la couleur, la dureté, etc., En ce sens, on peut bien observer, à ce qu'on dit, qu'un être organique est plus sensible, ou plus irritable, ou d'une plus grande force de reproduction qu'un autre, – et, de même, que la sensibilité, etc., de l'un est, selon l'*espèce*, différente de celle d'un autre, que l'un se comporte, à l'égard de certaines excitations, autrement qu'un autre, ainsi que le cheval se comporte autrement à l'égard de l'avoine qu'à l'égard du foin, et le chien, à son tour, autrement à l'égard des deux, etc., tout autant que l'on peut observer qu'un corps est plus dur qu'un | autre, etc. – Seulement, ces propriétés sensibles, la dureté, la couleur, etc., tout comme les phénomènes de réceptivité à l'excitant qu'est l'avoine, d'irritabilité à l'égard des fardeaux à supporter, ou ceux ayant trait au nombre de petits ou à la façon de les mettre au monde, si on les rapporte les uns aux autres et les compare les uns avec les autres, vont, de façon essentielle, à l'encontre d'une conformité à des lois. Car la déterminité de leur *être sensible* consiste précisément en ceci qu'ils existent de façon pleinement indifférente les uns à l'égard des autres et qu'ils présentent la liberté, dégagée de tout lien avec le concept, de la nature, bien plutôt que l'unité d'un rapport, [et] ce jeu de va-et-vient irrationnel qui est celui de cette nature, sur l'échelle de la grandeur contingente, entre les moments du concept, bien plutôt que ces moments eux-mêmes[1].

L'*autre* côté, suivant lequel les moments simples du concept organique sont comparés avec les moments de la *configuration*, donnerait seul la loi proprement dite, qui énoncerait l'*extérieur* vrai en tant qu'empreinte de l'*intérieur*. – Or, parce que ces moments simples sont des propriétés fluides pénétrantes, ils n'ont pas, en la chose

1. Si, précédemment, les fonctions, réinsérées dans l'unité de l'intériorité organique, perdaient leur différence réelle, prises maintenant pour elles-mêmes, elles perdent leur identité dans une pleine indifférence les unes à l'égard des autres. A ce niveau de l'intériorité organique, première extériorisation (comme différenciation fonctionnelle) encore intérieure de l'intériorité (comme unité absolue) du vivant, aucune loi – identification réelle d'une différence réelle – ne peut ainsi trouver place.

organique, une expression réelle séparée telle que l'est ce qu'on appelle un système singulier de la figure. Ou [encore :] si l'Idée abstraite de l'organisme n'est exprimée de façon vraie, dans les trois moments qu'on a dits, que parce qu'il ne sont rien de stable mais seulement des moments du concept et du mouvement, en revanche cet organisme, en tant que configuration, n'est pas pris dans trois systèmes déterminés, | tels que l'anatomie les dispose séparément. Dans la mesure où de tels systèmes doivent être trouvés en leur effectivité et légitimés par le fait d'être ainsi trouvés, il faut aussi rappeler que l'anatomie ne fait pas voir seulement trois systèmes de ce genre, mais un bien plus grand nombre. – Ensuite, et abstraction faite de cela, le *système* de la sensibilité doit nécessairement, d'une façon générale, signifier quelque chose de tout autre que ce qui est appelé *système nerveux*, et, de même, le *système* de l'irritabilité quelque chose d'autre que le *système musculaire*, le *système* de la reproduction quelque chose d'autre que l'*appareil viscéral* de la reproduction. Dans les systèmes de la *figure* en tant que telle, l'organisme est appréhendé suivant le côté abstrait de l'existence morte ; ses moments, pris de la sorte, appartiennent à l'anatomie et au cadavre, non pas à la connaissance et à l'organisme vivant. En tant que de telles parties, ils ont bien plutôt cessé *d'être*, car ils cessent d'être des processus. Puisque l'*être* de l'organisme est essentiellement universalité ou réflexion en soi-même, l'*être* du tout qu'il constitue, à l'égal de ses moments, ne peut consister en un système anatomique, mais l'expression effective et l'extériorité qui est la leur sont bien plutôt présentes seulement comme un mouvement qui se donne son cours à travers les diverses parties de la configuration et dans lequel ce qui s'est extrait et est fixé comme système singulier se présente essentiellement comme moment fluent, en sorte que ce n'est pas l'effectivité dont il a été question, telle que l'anatomie la trouve, qui peut valoir comme leur réalité, mais seulement elle | en tant que processus dans lequel seul les parties anatomiques, elles aussi, ont un sens.

Il se dégage donc que, d'une part, les moments de l'*intérieur* organique, pris pour eux-mêmes, ne sont pas susceptibles de fournir des côtés d'une loi de l'être, en tant que, énoncés, dans une telle loi, d'un être-là, ils devraient pouvoir être différenciés l'un de l'autre et non pas pouvoir être nommés, chacun en tant qu'un tel côté, de la même manière en place et lieu de l'autre, et que, d'autre part, placés d'un côté, ils n'ont pas non plus leur réalisation dans l'autre côté à même un système fixe, car ce dernier est aussi peu quelque chose qui, d'une façon générale,

aurait une vérité organique, qu'il n'est l'expression des moments à l'instant évoqués de l'organisme. Ce qui est essentiel dans l'organique, étant donné qu'il est en soi l'universel, c'est bien plutôt, d'une façon générale, d'avoir ses moments dans l'effectivité sur un mode pareillement universel, c'est-à-dire comme des processus au parcours pénétrant, et non pas, au contraire, de donner en une chose isolée une image de l'universel.

De cette manière, en l'organisme, la *représentation* d'une *loi* en général va à sa perte. La loi veut appréhender et exprimer l'opposition sous la forme de côtés en repos, et, en ceux-ci, la détermination qui est leur relation l'un à l'autre. L'*intérieur*, auquel appartient l'universalité qui apparaît, et l'*extérieur*, auquel appartiennent les parties de la figure en repos, devraient constituer les côtés se correspondant de la loi, mais ils perdent, en étant ainsi maintenus l'un hors de l'autre, leur signification organique; et ce qui est[1] précisément au fondement | de la représentation de la loi, c'est que ses deux côtés auraient une subsistance indifférente qui serait pour elle-même et que, en eux, la relation serait répartie comme une déterminité dédoublée en correspondance avec elle-même. Chaque côté de l'organisme est bien plutôt en lui-même ceci, à savoir l'universalité simple dans laquelle toutes les déterminations sont dissoutes, ainsi que le mouvement de cette dissolution.

Le discernement de la différence d'un tel mode d'établir des lois par rapport à des formes antérieures va éclaircir complètement sa nature. – Si, en effet, nous reportons notre regard en arrière sur le mouvement de la perception et de l'entendement qui s' y réfléchit en lui-même et y détermine de ce fait son ob-jet, [nous voyons que] cet entendement n'a pas, en l'occurrence, en son ob-jet, offerte à sa vue, la *relation* de ces déterminations abstraites, de l'universel et du singulier, de l'essentiel et de l'extérieur, mais est lui-même le passage pour lequel le passage qu'il est ne devient pas ob-jectif. Ici, en revanche, l'unité organique, c'est-à-dire précisément la relation des opposés qu'on vient d'indiquer – et cette relation est un pur passage –, est elle-même l'*ob-jet*. Ce passage, dans sa simplicité, est immédiatement une *universalité*; et, en tant que celle-ci s'engage dans la différence, dont la loi doit exprimer la relation, les moments d'un tel passage sont *en tant que* des ob-jets *universels* de cette conscience, et la loi dit que l'*extérieur* est l'expression de

1. H : « legt… zum Grunde » ; lire : « liegt zum Grunde » (cf. S1).

l'*intérieur*. L'entendement s'est ici saisi de *la pensée* de la loi elle-même, alors que, | auparavant, il ne faisait que chercher en général des lois, et que les moments de celles-ci se proposaient à lui comme un contenu déterminé, non pas comme les pensées de ces lois. – Eu égard au contenu, donc, on ne doit pas retenir ici des lois qui ne consistent qu'à accueillir, en toute quiétude, des différences qui ne font qu'*être*, dans la forme de l'universalité, mais des lois ayant immédiatement en ces différences aussi l'inquiétude du concept, et, par là, en même temps, la nécessité de la relation des côtés. Mais, parce que précisément l'ob-jet, l'unité organique, réunit immédiatement la suppression infinie ou l'absolue négation de l'être avec l'être en repos, et que les moments sont essentiellement un *pur passage*, on ne voit se donner aucun côté ayant le caractère d'un *étant*, tel que ceux qui sont requis pour la loi.

Pour obtenir de tels côtés, l'entendement doit nécessairement s'en tenir à l'autre moment du rapport organique, à savoir à l'*être-réfléchi* en soi-même de l'être-là organique. Mais cet être est si complètement réfléchi en lui-même qu'il ne lui reste aucune déterminité face à autre chose. L'être sensible *immédiat* ne fait immédiatement qu'un avec la déterminité en tant que telle, et c'est pourquoi il exprime en lui une différence qualitative, comme, par exemple, du bleu face à du rouge, de l'acide face à de l'alcali, etc. Mais l'être organique qui a fait retour en lui-même est complètement indifférent à l'égard d'autre chose, son être-là est l'universalité simple et refuse à l'observation | des différences sensibles persistantes, ou, ce qui est la même chose, il ne montre sa déterminité essentielle que comme le *changement* de déterminités ayant le caractère d'un *étant*. Quant à savoir comment, par conséquent, la différence s'exprime en tant que différence ayant le caractère d'un étant, la réponse est précisément celle-ci : elle est une différence *indifférente*, c'est-à-dire en tant que *grandeur*. Mais, en cela, le concept est anéanti, et la nécessité est disparue. – Mais le contenu et remplissement de cet être indifférent – le changement des déterminations sensibles, recueilli en la simplicité d'une détermination organique – exprime alors en même temps ceci, à savoir qu'il n'a précisément pas cette déterminité dont il vient d'être question, celle de la propriété immédiate, et le qualitatif tombe seulement dans la grandeur, comme nous l'avons vu plus haut.

Bien que l'élément ob-jectif qui est appréhendé comme déterminité organique ait en lui-même le concept et se différencie par là de ce qui est pour l'entendement, lequel se comporte comme purement percevant

lors de l'appréhension du contenu de ses lois, une telle appréhension retombe pourtant totalement dans le principe et la manière de l'entendement simplement percevant, pour cette raison que ce qui est appréhendé est utilisé pour constituer des moments d'une *loi*; car par là il reçoit le mode d'être d'une déterminité fixe, la forme d'une propriété immédiate ou d'un phénomène en repos, il est en outre accueilli en la détermination de la grandeur, et la nature du concept est réprimée. – L'échange de quelque chose de simplement perçu contre | quelque chose de réfléchi en soi, d'une déterminité simplement sensible contre une déterminité organique, perd donc en retour sa valeur, et cela du fait que l'entendement n'a pas encore supprimé l'établissement de lois[1].

Pour instaurer la comparaison, eu égard à cet échange, sur quelques exemples, disons, si l'on veut, que quelque chose qui est pour la perception un animal aux muscles vigoureux est déterminé comme un organisme animal à l'irritabilité élevée, ou que quelque chose qui est pour la perception un état de grande faiblesse est déterminé comme un état de sensibilité élevée ou, si l'on préfère, comme une affection anormale, et, à vrai dire, une potentiation de cette affection (expressions qui traduisent ce qui est sensible, non pas en du concept, mais en du latin et, en vérité, qui plus est, en un mauvais latin[2]). Que l'animal ait des muscles vigoureux, c'est ce qui peut aussi être exprimé par l'entendement de la façon suivante: l'animal possède une grande *force musculaire*, – et, de même, la grande faiblesse comme une menue *force*.

1. Si l'entendement de la raison observante saisit comme objet l'identification de soi de la différence qu'il pratiquait subjectivement dans les stades antérieurs de son actualisation, c'est-à-dire le processus, comme tel rationnel, qu'est le vivant, il traite cependant cet objet rationnel (par exemple la sensibilité, accueil ou identification active du divers reçu ou subi) comme un être ou une chose, donc en entendement simplement percevant. Et la différence ou détermination, exigible pour tout discours, qu'il loge dans l'identité à soi processuelle d'un tel être ou d'une telle chose ne peut être que la différence qui n'en est pas une, à savoir l'indifférence de la grandeur. Ce qui est en soi concept (le processus rationnel du vivant) est donc traité non conceptuellement par la raison observante, c'est-à-dire toujours percevante, et dans sa forme (le processus fixé en un être) et dans son contenu (la différence rendue indifférente).

2. Ironie anti-schellingienne. Schelling utilise ce terme *Potenzirung* par exemple dans l'*Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik* [*Déduction générale du processus dynamique ou des catégories de la physique*], 1800, et *Über den Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen* [*Du concept de la philosophie de la nature et de la façon correcte de résoudre ses problèmes*], 1801.

La détermination par l'irritabilité a cet avantage sur la détermination comme *force*, que celle-ci exprime la réflexion en soi indéterminée, tandis que celle-là exprime la réflexion en soi déterminée, car la force *spécifique* du muscle est précisément l'irritabilité, – et elle a, sur la détermination par les muscles vigoureux, l'avantage consistant, lui, en ce que, comme c'est déjà le cas dans la force, la réflexion en soi y est en même temps contenue. De même que la faiblesse ou la menue force, la *passivité organique*, est exprimée de façon déterminée par la sensibilité. Mais si cette sensibilité est ainsi prise et fixée pour elle-même, puis encore liée avec la | détermination de la *grandeur* et opposée, en tant que sensibilité plus grande ou plus petite, à une irritabilité plus grande ou plus petite, chacune d'elles est totalement dégradée en l'élément sensible ou au rang de la forme commune d'une propriété, et leur relation n'est pas le concept, mais, au contraire, la grandeur, en laquelle tombe désormais l'opposition et où elle devient une différence privée de pensée. Si, en l'occurrence, on a bien écarté ce qu'il y a d'indéterminé dans les expressions de *force* et de *vigueur* ainsi que de *faiblesse*, on voit surgir maintenant la démarche tout aussi vide et indéterminée consistant à s'affairer de-ci de-là dans les oppositions d'une sensibilité, d'une irritabilité plus hautes et plus basses, prises en leur ascension et descente en corrélation et en opposition l'une avec l'autre. Tout autant que force et faiblesse sont des déterminations privées de pensée totalement sensibles, la sensibilité, l'irritabilité plus grandes ou plus petites sont le phénomène sensible appréhendé sans pensée et énoncé de même. A la place de ces expressions-là qui sont sans concept, on n'a pas vu venir le concept, mais force et faiblesse ont été remplies par une détermination qui, prise pour soi seule, repose sur le concept et l'a pour contenu, mais perd entièrement cette origine et ce caractère. – Du fait, donc, de la forme de la simplicité et immédiateté, dans laquelle ce contenu est érigé en un côté d'une loi, et du fait de la grandeur qui constitue l'élément de la différence de déterminations de ce genre, l'essence qui est et est posée originairement comme concept retient le | mode d'être de la perception sensible et demeure aussi éloignée de la connaissance qu'elle l'est dans la détermination par la puissance et faiblesse de la force ou par des propriétés sensibles immédiates.

Il reste maintenant encore à considérer *pour lui seul* ce qui est **2bβ**
l'*extérieur* de l'être organique, et comment en lui se détermine l'opposition de *son* intérieur et de *son* extérieur; de même que, pour

commencer, on a considéré l'*intérieur* du tout en rapport avec son extérieur *propre*.

L'*extérieur*, considéré pour lui-même, est la *configuration* en général, le système de la vie qui s'articule dans l'*élément* de l'*être* et, de façon essentielle, en même temps, l'être de l'essence organique *pour autre chose*, – l'essence ob-jective dans son *être-pour-soi*. – Cet *Autre* apparaît tout d'abord comme sa nature inorganique extérieure. Si l'on considère ces deux termes en rapport avec une loi, la nature inorganique, ainsi qu'on l'a vu plus haut, ne peut pas constituer le côté d'une loi face à l'être-essence organique, parce que celui-ci est en même temps absolument pour lui-même et a une relation universelle et libre à celle-là.

Cependant, si le rapport de ces deux côtés est déterminé de plus près en la figure organique elle-même, cette figure est ainsi, d'un côté, tournée vers la nature inorganique, mais, de l'autre côté, elle est *pour soi* et réfléchie en soi. L'être-essence organique *effectif* est le moyen terme qui enchaîne l'*être-pour-soi* de la vie avec l'*extérieur* en général ou l'*être-en-soi*. | – Mais l'extrême de l'*être-pour-soi* est l'intérieur en tant qu'un Un infini qui reprend en lui-même les moments de la figure elle-même en les soustrayant à leur subsistance et à la connexion avec l'extérieur, l'être sans contenu, qui, en la figure, se donne son contenu, et qui apparaît, en elle, comme son processus. C'est dans cet extrême, en tant que négativité simple ou *singularité pure*, que l'être organique a son absolue liberté, grâce à laquelle il est indifférent et assuré à l'égard de l'être-pour-autre-chose et de la déterminité des moments de la figure. Cette liberté est en même temps liberté des moments eux-mêmes, elle est la possibilité qui est la leur d'apparaître et d'être appréhendés comme des moments *ayant un être-là*, et, de même qu'ils le sont à l'égard d'un extérieur, ils y sont aussi libérés et indifférents les uns à l'égard des autres, car la *simplicité* de cette liberté est l'*être* ou leur substance simple. Ce concept ou cette pure liberté est une seule et même vie, à quelque jeu, si multiforme soit-il, que puissent se livrer de côté et d'autre la figure ou l'être-pour-autre-chose ; à ce fleuve de la vie, il est indifférent de quelle espèce sont les moulins qu'il fait tourner. – En premier lieu, il faut alors faire observer que ce concept n'est pas à appréhender ici de la même façon qu'on l'a fait il y a un instant, lorsqu'il s'agissait de considérer l'intérieur proprement dit en sa forme de *processus* ou de développement de ses moments, mais dans la forme qui est la sienne en tant qu'il est l'*intérieur simple* qui constitue le côté

purement universel face à l'être-essence vivant *effectif*, ou qu'il est l'*élément* de la *subsistance* des membres, pris dans l'étant, de la | figure ; car c'est celle-ci que nous considérons ici, et, en elle, l'essence de la vie est en tant que la simplicité de la subsistance. Ensuite, l'*être-pour-autre-chose* ou la déterminité de la configuration effective, accueillie qu'elle est dans cette universalité simple qui est son essence, est une déterminité non sensible universelle pareillement simple, et elle ne peut être que celle qui est exprimée comme *nombre*. – Elle est le moyen terme de la figure, qui lie la vie indéterminée avec la vie effective, étant simple comme la première et déterminée comme la seconde. Ce qui, en la première, en l'*intérieur*, serait en tant que nombre, l'extérieur devrait nécessairement l'exprimer à sa manière en tant que l'effectivité multiforme, le type de vie, la couleur, etc., de façon générale comme toute la multitude des différences qui se déploient dans le phénomène.

Les deux côtés du tout organique – l'un étant l'*intérieur* et l'autre l'*extérieur*, d'une façon telle que chacun d'eux, à son tour, a en lui-même un intérieur et extérieur – ayant été comparés suivant leur intérieur qui présente deux cotés, il s'est trouvé que l'intérieur du premier était le concept en tant que le non-repos de l'*abstraction*, tandis que le second avait pour intérieur l'universalité en repos et, en elle, aussi la déterminité en repos, le nombre. Si donc le premier, parce que, en lui, le concept développe ses moments, promettait, en faisant illusion à travers l'apparence de nécessité de la mise en relation, des lois, le second y renonce d'emblée en tant que le nombre se montre comme la détermination de l'un des côtés de ses lois. | Car le nombre est précisément la déterminité totalement en repos, morte et indifférente, en laquelle tout mouvement et rapport est éteint, et qui a rompu le pont conduisant à ce qu'il y a de vivant dans les impulsions, au type de vie et à tout ce que peut être par ailleurs l'être-là sensible.

Mais cette considération de la *figure* de l'être organique en tant que 3
telle, et de l'intérieur en tant qu'un intérieur simplement de la figure, n'est plus, en fait, une considération de l'être organique. Car les deux côtés qui devraient être mis en relation sont seulement posés en leur indifférence l'un à l'égard de l'autre, et, de ce fait, la réflexion en soi qui constitue l'essence de l'être organique est supprimée. Mais, ici, c'est bien plutôt sur la nature inorganique qu'est transportée la comparaison

tentée de l'intérieur et de l'extérieur[1]; le concept infini est ici seulement l'*essence*, qui gît, cachée, à l'intérieur, ou qui tombe au dehors dans la conscience de soi et n'a plus, comme en l'être organique, sa présence ob-jective. Cette relation de l'intérieur et de l'extérieur est donc encore à considérer dans sa sphère propre.

3a Pour commencer, cet intérieur à l'instant évoqué de la figure, en tant qu'il est la singularité simple d'une chose inorganique, est la *pesanteur spécifique*. Celle-ci peut, en tant qu'un être simple tout comme l'est la déterminité du nombre, la seule dont elle soit capable, être observée ou, à proprement parler, être trouvée par la comparaison d'observations, et elle paraît de cette manière fournir l'un des cotés de la loi. | La figure, la couleur, la dureté, la ténacité et une foule innombrable d'autres propriétés constitueraient ensemble le côté *extérieur* et auraient à exprimer la déterminité de l'intérieur, le nombre, en sorte que l'un des membres de la loi aurait en l'autre son pendant.

Or, parce que la négativité n'est pas appréhendée ici comme mouvement du processus, mais comme unité *amenée au repos* ou *être-pour-soi simple*, elle apparaît bien plutôt comme ce par quoi la chose entre en résistance contre le concept et se conserve dans elle-même et comme indifférente à l'égard de lui. Mais, du fait que cet être-pour-soi simple est une indifférence en repos à l'égard d'autre chose, la pesanteur spécifique se présente comme une *propriété à côté* d'autres; et, par là, cesse toute relation nécessaire d'elle-même à cette multiplicité, ou toute conformité à une loi. – La pesanteur spécifique, en tant qu'elle est cet intérieur simple, n'a pas *en elle-même* la différence, ou elle a seulement la différence inessentielle; car précisément sa *simplicité pure* supprime toute différenciation essentielle. Cette différence inessentielle, la *grandeur*, devrait donc nécessairement avoir, en l'autre côté, qui est la multiplicité des propriétés, son pendant ou l'*Autre*, en tant que c'est seulement par là, en somme, qu'elle est une différence. Si

1. La quête rationnelle d'une relation d'expression observable, objective, entre un intérieur (indiquant la réflexion d'un Soi) et un extérieur (offrant l'étalement d'un être) chez le vivant s'est close au niveau de l'extériorité la plus extérieure de celui-ci, celle de sa figure, comme expression de son sens quantitatif (le nombre) par sa multiformité purement sensible; c'est-à-dire dans ce que l'être vivant ou organique a d'inorganique. La raison observante est donc conduite à saisir tout ce qui est inorganique, pleinement chosiste, à travers sa grille de lecture insuffisamment vérifiée au sein de l'être vivant, où elle n'a pas réussi à objectiver le Soi ou l'intérieur, en recherchant un Soi ou un intérieur vraiment observable et réel, et ce dans toute l'extension du réel observable.

cette multiplicité elle-même est rassemblée en la simplicité de l'opposition et si elle est déterminée éventuellement comme *cohésion*, de telle sorte que celle-ci est le *pour-soi dans l'être-autre*, de même que la pesanteur est le *pur être-pour-soi*, une telle | cohésion est en premier lieu cette déterminité pure qui, dans le concept, est posée, cela face à la déterminité dont-il a d'abord été question –, et la manière d'établir une loi serait celle qui a été examinée plus haut, lorsqu'il s'est agi de la relation de la sensibilité à l'irritabilité[1]. – Ensuite, la cohésion en question est en outre, comme *concept* de l'être-pour-soi dans l'être-autre, seulement l'*abstraction* du côté qui fait face à la pesanteur spécifique, et elle n'a comme telle aucune existence. Car l'être-pour-soi dans l'être-autre est le processus dans lequel l'être inorganique aurait à exprimer son être-pour-soi comme une *conservation de soi* qui le préserverait de sortir du processus en tant que moment d'un produit. Mais c'est là précisément ce qui va à l'encontre de sa nature, laquelle n'a pas en elle-même le but ou l'universalité. Le processus de l'être inorganique est, bien plutôt, seulement le comportement déterminé suivant lequel son être-pour-soi, sa pesanteur spécifique, se *supprime*.

1. Tout être, déjà inorganique, présente de façon physiquement déterminée, par là pleinement observable, son identité à soi, son être-un-Soi inchoatif, qui le récapitule en tout son sens – universellement – et le singularise en même temps par rapport à d'autres corps, dans son *poids spécifique* (premier *sens* de tout être sensible : peser, c'est bien penser !); cette première identification à soi singularisante du corps n'est pas opérée par lui-même en tant que poids spécifique puisque celui-ci n'a pas pour contenu les autres propriétés dudit corps, mais *est* singularisée de l'extérieur par le seul observateur raisonnable qui lui applique la détermination extérieure de l'échelle mathématique des nombres. Un progrès est représenté, dans l'identification à soi immanente du corps, en tant qu'il affirme son identité à soi *dans* sa différence même, celle de ses autres qualités alors contenues dans sa *cohésion*, mais la cohésion observée fait elle-même nombre avec les qualités qu'elle est dite unifier, de même qu'elle fait nombre avec le poids spécifique. A chaque fois, l'unifiant n'est que l'un s'ajoutant à ce qu'il ne peut donc unifier. L'indifférence de ces Uns interdit toute expression légale les liant rationnellement entre eux. – Hegel va récuser ainsi la loi de proportion inverse affirmée entre le poids spécifique (l'intérieur) et la cohésion (l'extérieur) de tout corps par H. Steffens (1773-1845) dans ses *Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde* [*Contributions à l'histoire naturelle intérieure de la Terre*], 1801, loi reprise par Schelling dans sa *Darstellung meines Systems der Philosophie* [*Exposition de mon système de la philosophie*], § 72, 1801 ; dans ses cours ultérieurs sur la philosophie de la nature, Hegel critiquera, en citant Schelling et, à travers lui, Steffens, une telle relation quantitative à ses yeux sans vérité proprement physique (cf. *Encyclopédie des sciences philosophiques, II. Philosophie de la nature*, éd. 1830, Addition § 295, traduction B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p. 430 *sq.*).

Mais ce comportement déterminé lui-même, en lequel consisterait sa cohésion selon le concept vrai de celle-ci, et la grandeur déterminée de la pesanteur spécifique de l'être en question sont des concepts totalement indifférents l'un à l'égard de l'autre. Si le mode du comportement était totalement laissé hors de compte et si l'on se bornait à la représentation de la grandeur, pourrait éventuellement se présenter à la pensée la détermination que voici, à savoir que le poids spécifique plus grand, en tant qu'un être-dans-soi plus élevé, offrirait plus de résistance que le poids spécifique moindre à l'entrée dans le processus. Mais, à l'inverse, la liberté de l'être-pour-soi ne s'avère que dans la facilité à se commettre avec tout et à se | conserver dans cette multiplicité variée. L'intensité dont on a parlé[1], sans l'extension des relations, est une abstraction sans teneur, car c'est l'extension qui constitue l'*être-là* de l'intensité. Mais la conservation de soi de l'être inorganique dans sa relation [avec autre chose] tombe, comme il a été rappelé, en dehors de la nature de cette relation, étant donné qu'il n'a pas en lui-même le principe du mouvement ou que son être n'est pas la négativité absolue et le concept.

Si, en revanche, l'autre côté de l'être inorganique n'est pas considéré comme processus, mais comme un être en repos, il est la cohésion commune, une propriété sensible *simple* venue se placer sur le côté en face du moment, abandonné à sa liberté, de l'*être-autre*, lequel est étalé en de multiples propriétés indifférentes et se présente sous celles-ci elles-mêmes, comme la pesanteur spécifique; la foule des propriétés prises en leur ensemble constitue alors l'autre côté, qui s'ajoute à celui-ci. Cependant, en lui, comme dans les autres, le *nombre* est l'unique déterminité qui, non seulement n'exprime pas une relation et un passage de ces propriétés les unes aux autres, mais a précisément pour essence de n'avoir aucune relation nécessaire et, au contraire, de présenter l'anéantissement de toute conformité à une loi; car il est l'expression de la déterminité comme déterminité *inessentielle*. En sorte qu'une série de corps qui exprime la différence comme différence numérique de leurs pesanteurs spécifiques ne se déroule absolument pas parallèlement à une série de la différence des autres propriétés, | même si, pour faciliter la chose, on ne prend qu'une seule ou que quelques-unes d'entre elles. Car, en fait, seule la masse enroulée tout entière de celles-ci pourrait être ce qui aurait à constituer l'autre côté

1. Cf. ci-dessus, p. 63.

dans ce parallèle. Quant à ordonner en elle-même cette masse et à la lier en un tout, d'un côté les déterminités de grandeur de ces propriétés de diverses sortes sont présentes pour l'observation, mais d'un autre côté leurs différences entrent en jeu sur un mode qualitatif. Ce qui, alors, dans cet amas, devrait nécessairement être désigné comme positif ou comme négatif, et qui se supprimerait suivant une réciprocité, d'une manière générale la configuration interne et l'exposition de la formule, qui serait très complexe, c'est là ce dont la détermination appartiendrait au concept, lequel a, justement dans la manière dont les propriétés se trouvent là et doivent être appréhendées comme des propriétés prises dans l'*étant*, ce qui l'exclut; dans cet être, aucune propriété ne montre le caractère d'un négatif à l'égard de l'autre, mais l'une *est* aussi bien que l'autre, et elle n'indique par ailleurs pas sa place dans l'ordonnance du tout. – Dans le cas d'une série qui se déroule[1] dans des différences parallèles – que l'on vise le rapport comme croissant simultanément des deux côtés, ou comme croissant seulement d'un côté et décroissant de l'autre –, ce qui importe, c'est seulement l'expression simple *ultime* de ce tout récapitulé qui devrait constituer l'un des côtés de la loi, face à la pesanteur spécifique; mais ce côté, l'un des deux côtés, en tant que *résultat* consistant dans un *étant*, n'est précisément rien d'autre que ce qui a déjà été mentionné, | à savoir une propriété singulière, comme l'est aussi, si l'on veut, la cohésion commune, propriété à côté de laquelle les autres, et, parmi celles-ci, aussi la pesanteur spécifique, sont présentes en leur indifférence, chacune des autres propriétés pouvant avec le même droit, c'est-à-dire sans plus y avoir droit, être choisie pour représentante de l'autre côté en sa totalité; l'une comme l'autre ne feraient que représenter, en allemand : *vorstellen* [– ce qui signifie : placer devant –], l'essence, mais ne seraient pas la Chose elle-même. De telle sorte que la tentative en vue de trouver des séries corporelles qui se dérouleraient selon le parallèle simple de deux côtés, et qui exprimeraient la nature essentielle des corps suivant une loi reliant ces côtés, doit nécessairement être prise comme relevant d'une pensée qui ne connaît pas sa tâche et les moyens par lesquels elle serait à exécuter.

Il y a un instant, la relation de l'extérieur et de l'intérieur inhérente à la figure, qui doit se présenter à l'observation, s'est d'emblée laissé assigner à la sphère de l'être inorganique; la détermination qui la tire de **3b**

1. « se déroule » manque en H; ajouté en S1.

ce côté peut maintenant être indiquée de façon plus précise, et il s'en dégage encore une autre forme et mise en relation de ce rapport[1]. Dans le cas de l'être organique, en effet, se dérobe d'une façon générale ce qui, dans le cas de l'être inorganique, semble offrir la possibilité d'une telle comparaison de l'intérieur et de l'extérieur. L'intérieur inorganique est un intérieur simple qui s'offre à la perception comme une propriété ayant le caractère d'un *étant*; sa déterminité est | par suite essentiellement la grandeur, et il apparaît, en tant que propriété ayant le caractère d'un étant, indifférent à l'égard de l'extérieur ou des nombreuses autres propriétés sensibles. Cependant, l'être-pour-soi de ce qui est organiquement vivant ne vient pas ainsi se placer sur le côté face à son Autre, mais il a en lui-même le principe de l'*être-autre*. Si nous déterminons l'être-pour-soi comme *relation à soi-même simple qui se conserve*, son être-autre est la *négativité* simple, et l'unité organique est l'unité de la mise en relation de soi avec soi qui est égale à soi-même et de la négativité pure. Cette unité est, en tant qu'unité, l'intérieur de l'être organique; celui-ci est, de ce fait, en soi universel, ou il est le *genre*. Mais la liberté du genre à l'égard de son effectivité est une liberté autre que la liberté de la *pesanteur* spécifique à l'égard de la figure. La liberté de la dernière est une liberté ayant le caractère d'un *étant* ou consistant en ce qu'elle vient se placer sur le côté en tant que propriété particulière. Mais, parce qu'elle est une liberté ayant le caractère d'un *étant*, elle n'est aussi que l'*une des déterminités*, qui appartient

1. La raison observante, qui ne trouve pas dans l'être inorganique un intérieur capable d'identifier l'extériorité différenciée ou déterminée, parce qu'il est lui-même une détermination ou différence, se dirige, une nouvelle fois, vers l'être organique, dont l'intériorité nie l'être différencié parce qu'elle est la différenciation de soi de sa propre identité à soi, et tel est le *genre* (l'identité qui, comme universel, se définit comme ce qui se donne en soi-même ses différences alors devenues des particularités). Mais, au niveau de la nature – première réalité observable – qui est soumise à son principe essentiel de l'extériorité à soi ou différence d'avec soi, l'identité à soi universelle du genre se réalise, détermine ou différencie dans la différence, différente d'avec soi et donc d'avec celle-là, d'une universalité sans identité à soi, qui est l'espèce, et d'une identité à soi sans universalité, qui est la singularité vivante. On a donc, ou bien une universalité réelle sans vie véritable, puisque les espèces n'ont, à leur niveau, que l'unité non réfléchie de l'« individu » universel qu'est, par exemple, la Terre, – ou bien un vivant véritable, mais singularisé et donc soumis, ainsi à la Terre, comme à un destin. Dans les pages qui suivent, Hegel, va analyser cette inorganicité universelle – cette irrationalité – de la nature, aussi vivante, comme premier objet de la raison observante où la conscience a cru pouvoir s'accomplir.

essentiellement à cette figure ou moyennant laquelle celle-ci est, *en tant qu'essence*, quelque chose de déterminé. Mais la liberté du genre est une liberté universelle et elle est indifférente à l'égard de cette figure ou à l'égard de son effectivité à elle. C'est pourquoi la *déterminité* qui échoit à l'*être-pour-soi, en tant que tel*, de l'être inorganique, vient se placer, en l'être organique, *sous son* être-pour-soi, de même que, en l'être inorganique, elle vient se placer seulement sous l'*être* de celui-ci; bien que, par conséquent, elle soit, en cet être inorganique, en même temps seulement comme *propriété*, | il lui échoit pourtant la dignité de l'*essence*, parce que, en tant qu'elle est le négatif simple, elle fait face à l'être-là comme à l'être-pour-autre-chose; et ce négatif simple est, dans sa déterminité singulière ultime, un nombre. Tandis que l'être organique, lui, est une singularité qui est elle-même négativité pure et, par conséquent, anéantit dans elle-même la déterminité fixe du nombre, qui revient à l'*être indifférent*. Dans la mesure où cet être organique a en lui le moment de l'être indifférent et, dans celui-ci, le nombre, ce dernier ne peut, pour cette raison, être pris que comme un jeu en un tel être organique, mais non pas comme l'essence de sa vitalité.

Or, bien que la négativité pure, le principe du processus, ne tombe pas en dehors de l'être organique, et que celui-ci ne l'ait donc pas dans son *essence* comme une déterminité, la singularité étant, au contraire, elle-même en soi universelle, cette singularité pure n'est pourtant pas, dans ses moments en tant qu'ils sont eux-mêmes *abstraits* ou *universels*, développée et effective en un tel être organique. Mais cette expression intervient hors de cette universalité, qui retombe en l'*intériorité*; et entre l'effectivité ou la figure, c'est-à-dire la singularité qui se développe, et l'universel en son organicité ou le genre, intervient l'universel *déterminé*, l'*espèce*[1]. L'existence à laquelle parvient la négativité de l'universel ou du genre est seulement le mouvement développé d'un processus qui se donne cours à même les *parties de la figure présente comme un étant*. Si le genre avait en | lui comme simplicité en repos les parties différenciées, et si, par conséquent, sa *négativité simple*, en tant que telle, était en même temps du mouvement, un mouvement qui se déroulerait à travers des parties pareillement simples, immédiatement universelles en elles-mêmes, qui, comme de tels moments, seraient ici effectives, alors le genre organique serait une

1. « *Art* ».

conscience. Mais telle qu'elle est, la *déterminité simple*, en tant que déterminité de l'espèce, est présente en elle d'une manière où il n'y a pas trace d'esprit; l'effectivité commence avec elle, ou [encore :] ce qui entre dans l'effectivité n'est pas le genre en tant que tel, c'est-à-dire, en somme, pas la pensée. Ce genre, en tant qu'organisme effectif, n'est assumé qu'à travers un représentant. Mais celui-ci, le nombre, qui paraît désigner le passage du genre en la configuration individuelle et offrir à l'observation les deux côtés de la nécessité, une fois en tant qu'elle est déterminité simple, l'autre fois en tant qu'elle est figure développée née à la multiplicité variée, désigne bien plutôt l'indifférence et la liberté de l'universel et du singulier l'un à l'égard de l'autre, lequel singulier est abandonné par le genre à la différence sans essence de la grandeur, mais se montre lui-même, en tant qu'un vivant, tout aussi libre à l'égard de cette différence. L'universalité vraie, telle qu'elle a été déterminée, n'est ici qu'*essence intérieure*; en tant que *déterminité de l'espèce*, elle est une universalité formelle et, face à celle-ci, cette universalité-là, la vraie, vient se placer du côté de la singularité, qui, de ce fait, est une singularité vivante et, du fait de son *intérieur*, se pose, en se détachant d'elle, *au-delà de sa | déterminité comme espèce*. Cependant, cette singularité n'est pas en même temps un individu universel, c'est-à-dire en lequel l'universalité aurait aussi bien une effectivité extérieure, mais c'est là quelque chose qui tombe hors de ce qui est organiquement vivant. Mais cet individu *universel*, tel que l'est *immédiatement* l'individu des formations naturelles, n'est pas la conscience elle-même; il ne faudrait pas que son être-là, en tant qu'un *individu vivant organique singulier*, tombe hors de lui, si lui-même devait être une telle conscience.

3c Nous avons donc sous les yeux un syllogisme dans lequel l'un des extrêmes est la *vie universelle en tant qu'un universel* ou en tant que genre, tandis que l'autre extrême est *cette même vie en tant qu'un singulier* ou en tant qu'individu universel; le moyen terme, lui, est composé des deux, le premier extrême semblant s'engager en lui comme une universalité *déterminée* ou comme *espèce*, mais l'autre comme une *singularité proprement telle* ou singulière. Et, puisque ce syllogisme appartient en général au côté de la *configuration*, est aussi bien compris en lui ce qui est distingué comme nature inorganique.

En tant que, alors, la vie universelle, prise comme *l'essence simple du genre*, développe de son côté les différences du concept et qu'il lui

faut les présenter comme une série des déterminités simples, celle-ci est un système de différences posées en leur indifférence, ou une *série numérique*. Si, tout à l'heure, l'être organique était, en la forme de la singularité, posé face à cette différence sans essence qui | n'exprime pas et ne contient pas la nature vivante de ladite singularité – et si, eu égard à l'être inorganique pris suivant son être-là total développé au sein de la multitude de ses propriétés, la même chose doit être dite –, c'est maintenant l'individu universel qui est à considérer non seulement comme libre de toute articulation du genre, mais aussi comme puissance qui en dispose. Le genre, qui se décompose en espèces suivant la *déterminité universelle* du nombre ou qui peut bien prendre aussi pour principe de division des déterminités singulières de son être-là, par exemple la figure, la couleur, etc., souffre violence, dans cette paisible entreprise, de la part de l'individu universel, la *Terre*, lequel individu universel, en tant qu'il est la négativité universelle, fait valoir les différences telles qu'elle les a en soi – et dont la nature, en raison de la substance à laquelle elles appartiennent, est une autre nature que celle des premières [, les espèces] – contre l'activité systématisante du genre. Cet agir du genre devient une entreprise tout à fait bornée, qu'il ne peut mener qu'à l'intérieur de ces éléments disposant de la puissance dont il vient d'être question, et qui, partout interrompue par leur violence sans frein, devient lacunaire et étiolée.

Il suit de là que, en l'être-là configuré, la raison ne peut devenir [présente] à l'observation que comme la *vie en général*, une vie qui, toutefois, dans sa différenciation, n'a pas effectivement en soi-même la moindre sériation et articulation rationnelle, et n'est pas un système des figures fondé en lui-même. – Si, | dans le syllogisme de la configuration organique, le moyen terme dans lequel tombe l'espèce, ainsi que son effectivité en tant qu'individualité singulière, avait en lui-même les extrêmes de l'universalité interne et de l'individualité universelle, ce moyen terme aurait, à même le *mouvement* de son effectivité, l'expression et la nature de l'universalité, et il serait le développement se systématisant lui-même. Ainsi, la *conscience* a pour moyen terme – entre l'esprit universel et sa singularité ou la conscience sensible – le système des configurations de la conscience, en tant qu'une vie, s'ordonnant en un tout, de l'esprit, – il s'agit du système qui est

considéré ici et qui a son être-là ob-jectif en tant qu'histoire mondiale[1]. Mais la nature organique n'a pas d'histoire; elle tombe immédiatement de son universel, la vie, en la singularité de l'être-là, et les moments, réunis dans cette effectivité, de la déterminité simple et de la vitalité singulière ne produisent le devenir que comme le mouvement contingent dans lequel chacun d'eux est actif en sa partie et où le tout est conservé; mais ce remuement est, *pour lui-même*, seulement borné au point où il a son siège, parce que le tout n'est pas présent dans ce point, et il n'y est pas présent parce qu'il n'est pas ici *pour soi* en tant que tout.

Outre le fait, donc, que la raison observante, dans la nature organique, ne parvient à l'intuition d'elle-même que comme vie universelle en général, l'intuition | du développement et de la réalisation d'une telle vie n'advient pour elle que suivant des systèmes différenciés de façon tout à fait universelle, dont la détermination, leur essence, ne réside pas dans l'organique en tant que tel, mais dans l'individu universel; et, *sous* ces différences de la Terre, suivant des sériations que le genre tente d'établir.

En tant, donc, que l'*universalité de la vie organique,* dans l'effectivité de cette dernière, se laisse, sans la médiation véritable qui est pour soi, immédiatement tomber dans l'extrême de la *singularité*, la conscience observante a seulement devant elle comme chose la *visée* propre à elle; et lorsque la raison peut éprouver l'intérêt oiseux d'observer une telle visée, elle est bornée à décrire et raconter des visées qu'elle a et des idées qui lui viennent au sujet de la nature. Cette liberté sans esprit de la visée propre à elle offrira, certes, de toutes parts, des commencements de lois, des traces de la nécessité, des allusions à l'ordre et à la sériation, des relations pleines d'esprit et ayant de l'apparence. Mais l'observation, dans la relation de l'être organique aux différences, ayant le caractère de l'étant, de l'être inorganique, aux éléments, aux

1. La nature culmine dans la vie générique, mais le genre ne se détermine pas en étant un Soi, c'est-à-dire en réfléchissant toutes ses déterminations spécifiques en une totalité présente à elle-même en tant qu'un Soi alors universel comme le genre et réel comme les déterminations; seul est un tel Soi le Soi pensant ou le « Je pense », noyau de la conscience, qui est présent à lui-même, singularisé, en tant que le sens universel se réalise comme tel dans ses déterminations particulières. Si, par conséquent, un donné observable est rationnel – ou si la raison peut réaliser son vœu –, ce donné ne peut être que le Soi pensant (même d'abord au sein de la nature ou du sensible) en tant qu'il est lui-même objet d'expérience, et tel serait l'intérieur vrai à saisir, à travers son extériorisation donnée, par la conscience de soi s'observant elle-même.

zones et aux climats, ne va pas, eu égard à la loi et à la nécessité, au-delà de la *grande influence*. De même, de l'autre côté, où l'individualité n'a pas la signification de la Terre, mais celle de l'*Un immanent* à la vie organique, et où cet Un, en étant avec l'universel dans une unité immédiate, constitue bien le genre, | un genre dont l'unité simple, toutefois, se détermine, précisément pour cette raison, seulement comme nombre et, par suite, laisse aller librement le phénomène qualitatif, l'observation ne peut aller au-delà de *gentilles remarques*, de *relations intéressantes*, d'un *aimable accueil réservé au concept*. Mais les gentilles *remarques* ne sont pas un *savoir de la nécessité*, les relations *intéressantes* en restent à l'*intérêt*, lequel n'est encore, lui, que la visée que l'on fait de la raison; et l'*amabilité* accueillante de l'individuel, avec laquelle il fait allusion à un concept, est une amabilité enfantine, qui est infantile lorsqu'elle veut et doit valoir quelque chose en et pour soi.

| b

L'OBSERVATION DE LA CONSCIENCE DE SOI DANS SA RÉALITÉ ET DANS SA RELATION À L'EFFECTIVITÉ EXTÉRIEURE ; LOIS LOGIQUES ET LOIS PSYCHOLOGIQUES

L'observation de la nature trouve le concept [comme] réalisé dans la nature inorganique, des lois dont les moments sont des choses qui se comportent en même temps comme des abstractions; mais ce concept n'est pas une entité simple réfléchie en elle-même. En revanche, la vie de la nature organique est seulement cette entité simple réfléchie en elle-même; l'opposition à soi-même, en tant qu'opposition de l'universel et du singulier, ne se réalise pas en sa disjonction dans l'essence de cette vie elle-même; l'essence n'est pas le genre qui, dans son élément sans différence, se disjoindrait et se mouvrait, et, dans son opposition, serait pour lui-même en même temps indifférencié. L'observation trouve ce concept libre, dont l'universalité a tout aussi absolument en elle-même la singularité développée, seulement dans le concept lui-même en tant qu'il existe comme concept, ou dans la conscience de soi.

| En tant qu'elle se tourne maintenant vers son dedans et qu'elle se 1
dirige sur le concept effectif comme concept libre, l'observation trouve en premier lieu les *lois de la pensée*. Cette singularité que la pensée est en elle-même est le mouvement abstrait, totalement repris en la simplicité, du négatif, et les lois sont à l'extérieur de la réalité. – Qu'elles

n'ont aucune *réalité* ne signifie absolument rien d'autre que ceci, à savoir qu'elles sont sans vérité. Elles ne sont pas non plus censées être, certes, une vérité *totale*, mais, du moins, une vérité *formelle*. Cependant, ce qui est purement formel sans avoir de réalité est la chose de pensée ou la vide abstraction ne comportant pas en elle la scission, laquelle ne serait rien d'autre que le contenu. – Toutefois, de l'autre côté, en tant qu'elles sont des lois de la pensée pure, mais que celle-ci est ce qui est en soi universel, et donc un savoir qui a immédiatement en lui l'être et, dans celui-ci, toute réalité, ces lois sont des concepts absolus et, de façon indissociée, les essences de la forme tout comme des choses. Puisque l'universalité qui se meut dans elle-même est le concept simple *scindé*, celui-ci a de cette manière en soi un *contenu*, et un contenu qui est tout contenu, excepté un être sensible. C'est un contenu qui n'est ni en contradiction avec la forme, ni, d'une façon générale, séparé d'elle, mais bien plutôt essentiellement elle-même; car celle-ci n'est rien d'autre que l'universel qui se disjoint en ses moments purs.

Mais telle qu'elle est *pour l'observation* en tant qu'observation, cette forme qui est aussi contenu reçoit la | détermination d'un contenu *trouvé*, donné, c'est-à-dire *ne* faisant *qu'être*. Ce contenu devient un *être en repos* de relations, une multitude de nécessités séparées, qui, en tant qu'elles sont un contenu *ferme* en et pour soi, doivent, *en leur déterminité*, avoir une vérité, et sont ainsi en fait soustraites à la forme. – Mais cette vérité absolue de déterminités fixes ou de nombreuses lois diverses contredit l'unité de la conscience de soi, ou de la pensée et de la forme en général. Ce qui est énoncé comme une loi ferme, en soi subsistante, ne peut être qu'un moment de l'unité qui se réfléchit en elle-même, ne peut se présenter que comme une grandeur disparaissante. Cependant, lorsqu'elles sont, par la considération qui les prend pour objet, arrachées à cet ensemble en connexion du mouvement, et qu'elles sont disposées isolément, le contenu ne leur fait pas défaut, car elles ont[1] un contenu déterminé, mais elles manquent bien plutôt de la forme qui est leur essence. En fait, ce n'est pas parce qu'elles doivent être seulement formelles et n'avoir aucun contenu, mais bien plutôt pour la raison opposée, parce que, dans leur déterminité ou justement *en tant qu'un contenu* auquel la forme est enlevée, elles doivent valoir

1. H: « elles ont bien plutôt »; « bien plutôt » a été, à juste titre, supprimé dans les éditions suivantes.

comme quelque chose d'absolu, que ces lois ne sont pas la vérité de la pensée. En leur vérité, en tant qu'elles sont, dans l'unité de la pensée, des moments qui disparaissent, il faudrait les prendre comme un savoir ou comme un mouvement pensant, mais pas comme des *lois* du savoir. Cependant, l'observation n'est pas le savoir lui-même et ne le connaît pas, mais elle renverse la nature de ce savoir en la | figure de l'*être*, c'est-à-dire qu'elle appréhende sa négativité seulement comme des *lois* de cet être[1]. – Il suffit ici d'avoir montré, à partir de la nature universelle de la chose, l'absence de valeur de ce qu'on appelle les lois de la pensée. Le développement plus détaillé ressortit à la philosophie spéculative[2], dans laquelle de telles lois se montrent comme ce qu'elles sont en vérité, à savoir des moments disparaissants singuliers dont la vérité est seulement le tout du mouvement pensant, le savoir lui-même.

Cette unité négative de la pensée est pour elle-même, ou, bien plutôt, 2
elle est l'*être-pour-soi-même*, le principe de l'individualité, et, en sa réalité, une *conscience agissante*. C'est, par conséquent, vers celle-ci, en tant que constituant la réalité des lois dont on vient de parler, que la conscience observante est ultérieurement conduite par la nature de la Chose. En tant que cette connexion n'est pas pour elle, elle a dans l'idée que la pensée, dans ses lois, demeure pour elle d'un côté, et que, de l'autre coté, ladite pensée obtient un autre être en ce qui lui est maintenant, à elle, ob-jet, à savoir la conscience agissante, laquelle est pour soi de telle sorte qu'elle supprime l'être-autre et qu'elle a son effectivité dans cette intuition de soi-même comme du négatif

Ainsi s'ouvre pour l'*observation* un *nouveau champ* en l'*effectivité* 2a
agissante de la conscience. La psychologie contient la multitude de lois selon lesquelles l'esprit se comporte de façon diverse à l'égard des diverses modalités de son effectivité, en tant que celle-ci est un | *être-autre trouvé déjà là*; [il s'agit pour lui,] pour une part, d'accueillir cette effectivité dans lui-même et de *devenir conforme* aux habitudes, aux mœurs et à la façon de penser qui sont trouvées là comme ce en quoi

1. La logique ordinaire n'est pas à rejeter comme formelle, car ses lois ont pour contenu l'être – comme rapport de termes indéterminés différents – où s'est déposé le mouvement d'auto-différenciation universel de la pensée, mais plutôt comme ne restituant pas ce mouvement formateur, cette forme motrice, qui abandonne à lui-même le contenu alors épars, sans forme, qu'elle a pourtant posé, composé.

2. Il s'agit de ce qui sera la première partie de la philosophie spéculative, à savoir de la Science de la logique.

il est pour lui-même ob-jet en tant qu'une effectivité, – pour une autre part, de se savoir auto-actif face à ladite effectivité, de ne prendre d'elle pour lui-même que du particulier en suivant son inclination ou sa passion, et de *rendre conforme à lui-même* ce qui est ob-jectif; de se comporter négativement, là à l'égard de lui-même comme singularité, ici à l'égard de lui-même comme être universel. – La subsistance-par-soi, suivant le premier côté, ne donne à ce qui est trouvé là que la *forme* d'une individualité consciente en général, et elle se maintient, eu égard au contenu, à l'intérieur de l'effectivité universelle trouvée là; tandis que, suivant l'autre côté, elle apporte à cette effectivité au moins une modification spéciale, qui ne contredit pas le contenu essentiel de celle-ci, ou même encore une modification par laquelle l'individu, en tant qu'effectivité particulière et contenu spécial, s'oppose à elle, et devient crime en tant qu'il la supprime sur un mode seulement singulier ou, en tant qu'il le fait sur un mode universel et, par là, pour tous, met un autre monde, un droit, une loi et des mœurs autres, à la place de ceux et celles qui existent.

La psychologie d'observation, qui énonce en premier lieu ses perceptions des *modes universels* qui se présentent à elle en la conscience agissante, trouve toutes sortes de facultés, d'inclinations et de passions, et, en tant que le | rappel en et à soi de l'unité de la conscience de soi ne se laisse pas étouffer lorsqu'il est procédé à l'énumération détaillée de cette collection, il lui faut bien pour le moins se développer jusqu'à ce qu'on s'étonne de ce que, dans l'esprit, comme dans un sac, puissent exister côte à côte des choses contingentes d'une si grande variété et d'une telle hétérogénéité les unes par rapport aux autres, en particulier aussi du fait qu'elles ne se montrent pas comme des choses prises dans le repos de la mort, mais comme des mouvements sans repos.

Dans la narration détaillée de ces diverses facultés, l'observation est dans le côté de l'universel; l'unité de ces multiples capacités est le côté opposé à cette universalité, l'individualité *effective*. – Mais appréhender et narrer à leur tour les individualités effectives différentes d'une façon telle que, selon elle, parmi les hommes, l'un aurait plus d'inclination pour ceci, l'autre plus pour cela, l'un plus d'entendement que l'autre, c'est quelque chose de beaucoup plus inintéressant que même d'énumérer les espèces d'insectes, de mousses, etc; celles-ci, en effet, donnent à l'observation le droit de les prendre ainsi une à une en leur singularité et sans concept, parce qu'elles ressortissent essentiellement

à l'élément de la singularisation contingente. En revanche, prendre l'individualité consciente, d'une manière dépourvue d'esprit, comme un phénomène *singulier* en son caractère d'étant, comporte la contradiction tenant à ce que son essence est l'universel propre à l'esprit. Mais en tant que l'appréhension qui en est opérée la fait en même temps entrer dans la forme de l'universalité, elle trouve *sa loi* et semble maintenant avoir un but rationnel et remplir une tâche nécessaire.

| Les moments qui constituent le contenu de la loi sont, d'un côté, **2b**
l'individualité [telle qu'en] elle-même, de l'autre côté, sa nature inorganique universelle, à savoir les circonstances, la situation, les coutumes, les mœurs, la religion, etc., trouvées là; c'est à partir d'elles toutes que l'individualité déterminée est à comprendre. Elles contiennent des déterminités aussi bien que de l'universel et elles sont en même temps un *donné présent* qui s'offre à l'observation et qui s'exprime, suivant l'autre côté, dans la forme de l'individualité.

Or, la loi de ce rapport des deux côtés devrait nécessairement contenir ceci, à savoir quelle sorte d'effet et d'influence ces circonstances déterminées produisent ou exercent sur l'individualité. Mais cette individualité consiste précisément en ceci : *aussi bien* à être l'*universel* et, par conséquent, à confluer immédiatement en tout repos avec l'universel *donné là*, les mœurs, les coutumes, etc. et à devenir conforme à elles, *qu'*à se comporter en opposition à elles et à bien plutôt les renverser, – et, de même, à se comporter de façon tout à fait indifférente à l'égard d'elles en leur singularité, à ne pas les laisser influer sur elle-même et à ne pas être elle-même active à leur égard. Quant à savoir *quoi* doit avoir une influence sur l'individualité, et *quelle* influence ce doit être – ce qui, à proprement parler, signifie la même chose –, cela dépend, pour cette raison, seulement de l'individualité elle-même; que c'est *par là* que cette individualité est *devenue cette* individualité *déterminée*, ne veut rien dire d'autre si ce n'est qu'*elle a déjà été cela*. Les circonstances, la situation, les mœurs, etc., qui, d'un côté, | sont montrées comme *données là*, et, de l'autre côté, *dans cette individualité déterminée*, expriment seulement l'essence déterminée de celle-ci, essence qui n'est pas ce qui importe. Si ces circonstances, cette façon de penser, ces mœurs, cet état du monde en général, n'avaient pas été, l'individu assurément ne serait pas devenu ce qu'il est; car c'est cette substance universelle que sont tous ceux qui se trouvent dans cet état du monde. – Mais si cet état s'est particularisé dans *cet* individu-*ci* – et c'est un tel individu qu'il s'agit de comprendre –, il fallait qu'il se

fût particularisé en et pour soi-même et qu'il eût influé sur un individu dans cette déterminité qu'il se serait donnée à lui-même ; c'est seulement ainsi qu'il aurait fait de l'individu en question cet individu déterminé qu'il est. Si l'extérieur s'est constitué en et pour lui-même tel qu'il apparaît à même l'individualité, voilà ce qui fait que celle-ci serait comprise partir de celui-là. Nous aurions une double galerie d'images, dont l'une serait le reflet de l'autre, l'une étant la galerie de la complète déterminité et circonscription des circonstances extérieures, l'autre la même galerie transposée dans le mode d'être suivant lequel ces circonstances sont dans l'essence consciente, celles-là étant la surface de la sphère, celle-ci le centre qui la représente dans lui-même.

Mais la surface de la sphère, le monde de l'individu, a immédiatement la signification ambiguë d'être *monde* et *situation étant en et pour soi*, et d'être *monde de l'individu*, *soit* en ce sens que ce dernier n'aurait fait que confluer avec ce monde, | l'aurait laissé entrer, tel qu'il est, dans lui-même et se serait comporté à son égard seulement comme conscience formelle, – *soit*, au contraire, en étant monde de l'individu au sens où ce qui est donné là a été *renversé* par cet individu. – Puisque, en raison de cette liberté, l'effectivité est capable de cette double signification, le monde de l'individu ne peut être compris qu'à partir de ce dernier lui-même, et l'*influence* de l'effectivité, que l'on se représente comme *étant* en et pour soi, sur l'individu reçoit, du fait de celui-ci, absolument le sens opposé, à savoir ou bien qu'il laisse *faire à sa guise* en lui le courant de l'effectivité influente, ou bien qu'il interrompt ou inverse ce courant. Mais, de ce fait, la *nécessité psychologique* devient un mot si vide que, de cela même qui est censé avoir eu cette influence, l'absolue possibilité est donnée, qu'il aurait pu aussi ne pas l'avoir.

Par là disparaît l'*être*, qui serait *en et pour soi* et qui devrait constituer l'un des côtés, et, à la vérité, le côté universel, d'une loi. L'individualité est ce qu'est *son* monde en tant qu'il est le *sien* ; elle-même est le cercle de son agir, dans lequel elle s'est exposée comme effectivité, et elle n'est absolument que l'unité de l'*être* qui est *donné là* et de l'*être* qui est *fait*, – une unité dont les côtés ne tombent pas, comme dans la représentation de la loi psychologique, l'un en dehors de l'autre, en tant qu'un monde donné là *en soi* et qu'une individualité étant *pour soi* ; ou bien, si chacun de ces côtés est aussi

considéré pour lui-même, aucune nécessité et loi de la relation qui les rend l'un pour l'autre n'est présente[1].

| c

L'OBSERVATION
DE LA RELATION DE LA CONSCIENCE DE SOI
À SON EFFECTIVITÉ IMMÉDIATE ; PHYSIOGNOMONIE ET PHRÉNOLOGIE

L'observation psychologique ne trouve aucune loi du rapport de la conscience de soi à l'effectivité ou au monde opposé à cette conscience de soi, et elle est, du fait de l'indifférence des deux termes du rapport l'un à l'égard de l'autre, reconduite à la *déterminité spéciale* de l'individualité réelle qui est *en* et *pour soi-même*, ou qui contient anéantie dans sa médiation absolue l'opposition de l'être-*pour-soi* et de l'être-*en-soi*. Cette individualité est l'ob-jet qui est maintenant advenu pour l'observation ou auquel celle-ci passe[2].

L'individu est en et pour soi-même : il est *pour soi* ou il est un agir libre, mais il est aussi *en soi* ou il a lui-même un *être* déterminé *originaire* – une déterminité qui, suivant le concept, est la même chose

1. La relation rationnelle d'expression entre l'intérieur et l'extérieur de la pensée, qui devrait déboucher sur des lois entre ces deux côtés, n'a ainsi de vérité ni logique ni psychologique. Car l'extériorité, par exemple socio-culturelle, de la pensée, ou bien ne diffère pas de l'intériorité qui la pose soit positivement soit négativement, ou bien n'en diffère que par l'indifférence à l'égard d'elle de l'intériorité pensante. Si le Soi pensant doit être observé à partir d'une extériorité réelle relativement à lui et cependant liée à lui par des lois (anticipation abstraite de la raison seule vraie comme auto-différenciation de l'identité, rapport dialectique à soi du Soi), il doit s'agir d'une autre extériorité que celle, trop peu réelle, que l'on vient d'envisager.

2. La raison observante a précédemment cherché l'être avérant le Soi dans un être, une objectivité, une extériorité du Soi *comme Soi*, donc trop proche du Soi (médiation avec soi) et trop éloigné de l'être en tant que tel (l'immédiat, l'Autre du Soi), d'où la tautologie vidant de tout sens effectif la raison observante. Désormais, celle-ci veut rapporter au Soi un être purement être de lui-même, un être du Soi *comme être*, tellement immédiat qu'il soit vraiment autre que la médiation avec soi qu'est le Soi. Cet être du Soi est son corps (*Leib*). Et la raison observante va saisir ce corps du Soi de façon de plus en plus immédiate (en allant du corps encore signe au corps dépourvu de sens, purement sensible ou naturel), faisant s'achever l'expression intérieur-extérieur, aux deux sens du terme « achever », par la négation de la distance expressive dans l'identité – absurde – de la médiation absolue (le Soi) et de l'immédiateté absolue (l'être). L'affirmation absurde où culminera la raison observante : l'esprit est un os, fera se nier une telle raison et la fera se trouver comme ne trouvant pas, mais posant son être, c'est-à-dire comme raison se réalisant effectivement.

que ce que la psychologie voulait trouver en dehors de lui. *En lui-même* surgit donc l'opposition consistant en ce qu'il est cet être double que voici : un mouvement de la conscience | et l'être fixe d'une réalité effective qui apparaît, d'une réalité telle qu'elle est en lui immédiatement *la sienne*. Cet *être*, le *corps*[1] de l'individualité déterminée, est l'*originarité* de celle-ci, son « ne pas avoir fait ». Mais en tant que l'individu est en même temps seulement ce qu'il a fait, son corps est aussi l'expression *produite* par lui de lui-même, il est en même temps un *signe* qui n'est pas resté une Chose immédiate, mais en lequel l'individu donne seulement à connaître ce qu'il *est* au sens où il met en œuvre sa nature originaire.

Si nous considérons les moments ici présents en relation avec la manière de voir précédente, nous avons ici une figure humaine universelle ou, du moins, la figure universelle d'un climat, d'un continent, d'un peuple, de même que, il y a un instant, nous avions les mêmes mœurs, la même culture, en leur universalité. A quoi viennent s'ajouter les circonstances et la situation particulières à l'intérieur de la réalité effective universelle ; ici, cette réalité effective particulière est en tant que formation particulière de la figure de l'individu. – De l'autre coté, de même que, il y a un instant, l'activité libre de l'individu et l'effectivité en tant qu'elle est la *sienne* étaient posées face à l'effectivité donnée là, de même se présente ici la figure comme expression de *sa* réalisation effective posée par lui-même, [c'est-à-dire] les traits et les formes de son essence auto-active. Mais l'effectivité aussi bien universelle que particulière que l'observation, il y a un instant, trouvait là en dehors de l'individu, est ici l'effectivité de lui-même, son corps né avec lui, et c'est précisément en celui-ci | que tombe l'expression qui appartient à son agir. Dans la considération psychologique, l'effectivité étant en et pour soi et l'individualité déterminée devaient être rapportées l'une à l'autre, tandis qu'ici l'*individualité* déterminée *tout entière* est l'ob-jet de l'observation, et chaque côté de l'opposition qu'il contient est lui-même un tel tout. Au tout extérieur n'appartient donc pas seulement l'*être originaire*, le corps avec lequel on est né, mais tout autant la formation de celui-ci, qui relève de l'activité de l'intérieur ; le corps est l'unité de l'être qui n'a pas été formé et de l'être qui a été formé, et l'effectivité de l'individu en tant qu'elle est pénétrée par l'être-pour-

1. « Leib » : le corps vivant ou animé, le corps du Soi naturel ou spirituel.

soi. Ce tout qui prend fermement en lui les parties fixes originaires déterminées, et les traits qui naissent seulement du fait de l'agir, *est*, et cet *être* est l'*expression* de l'intérieur, de l'individu posé comme conscience et mouvement. – Cet *intérieur*, de même, n'est plus l'auto-activité formelle, sans contenu ou indéterminée, dont le contenu et la déterminité résideraient, comme c'était le cas tout à l'heure, dans les circonstances extérieures, mais il est un caractère originaire déterminé en soi, dont la forme est seulement l'activité. Entre ces deux côtés, c'est donc le rapport qui est ici examiné, afin qu'on sache comment il est à déterminer et ce qu'il y a à entendre par cette *expression* de l'intérieur dans l'extérieur.

C'est d'abord seulement[1] en tant qu'*organe* que l'extérieur rend 1
visible l'intérieur ou fait de lui en général un être-pour-autre chose ; car l'intérieur, dans la mesure où il est dans | l'organe, c'est l'*activité* elle-même. La bouche qui parle, la main qui travaille, en y ajoutant, si l'on veut, encore aussi les jambes, sont les organes d'effectuation et d'exécution qui ont en eux-mêmes l'agir comme *agir* ou l'intérieur comme tel ; tandis que l'extériorité qu'il gagne par eux est l'acte[2] en tant qu'effectivité séparée de l'individu. Langage et travail sont des extériorisations dans lesquelles l'individu ne se retient plus et ne se possède plus en lui-même, mais laisse l'intérieur venir totalement en dehors de lui-même et l'abandonne à autre chose. C'est pourquoi l'on peut tout autant dire que ces extériorisations expriment trop l'intérieur que dire qu'elles l'expriment trop peu. *Trop* : parce que l'intérieur lui-même fait irruption en elles, aucune opposition ne subsiste entre elles et lui ; elles ne fournissent pas seulement une *expression* de l'intérieur, mais lui-même immédiatement. *Trop peu* : parce que l'intérieur, dans le langage et l'action, fait de lui-même un Autre, il s'abandonne par là à l'élément de la transformation, qui inverse le mot prononcé et l'acte accompli, et en fait quelque chose d'autre que ce qu'ils sont en et pour eux-mêmes en tant qu'actions de cet individu déterminé. Non seulement les œuvres produites par les actions perdent, à travers cette extériorité, de par l'influence exercée par d'autres instances, le caractère d'être quelque chose qui demeure face à d'autres individualités, mais, en tant qu'elles se rapportent à l'intérieur qu'elles

1. H : « Ce n'est pas d'abord » ; corrigé en Ho : lire « nur » au lieu de « nicht ».
2. « Die Tat » : l'acte, en tant que fait, le fait.

contiennent, comme un extérieur séparé, indifférent, | elles peuvent être, en tant qu'un intérieur, *par le fait de l'individu* lui-même, quelque chose d'autre que ce qu'elles apparaissent, – soit qu'il fasse intentionnellement d'elles, pour l'apparaître, quelque chose d'autre que ce qu'elles sont en vérité, soit qu'il manque trop d'habileté pour se donner le côté extérieur qu'il voulait proprement et le fixer solidement de façon qu'il ne puisse pas voir son œuvre pervertie par d'autres. L'agir, donc, en tant qu'œuvre accomplie, a cette double signification, opposée en elle-même, d'être ou bien l'individualité *intérieure* et *non pas* l'*expression* de celle-ci, ou bien, en tant qu'un extérieur, une effectivité *libre* à l'égard de l'intérieur, [et] qui est quelque chose de tout autre que lui. – En raison de cette ambiguïté, il nous faut nous mettre en quête de l'intérieur tel qu'il est *encore*, mais de façon visible ou extérieure, *en l'individu lui-même*. Dans l'organe, cependant, il est seulement en tant que l'*agir* même en son immédiateté, qui obtient son extériorité à même l'acte, lequel, ou bien représente l'intérieur, ou bien ne le représente pas. Considéré suivant cette opposition, l'organe ne procure donc pas l'expression qui est recherchée.

Si maintenant la figure extérieure pouvait seulement dans la mesure où elle n'est pas un organe ou pas un agir, où elle est de ce fait un tout *en repos*, exprimer l'individualité intérieure, elle se comporterait donc comme une chose subsistante qui accueillerait en tout repos dans son être-là passif l'intérieur comme quelque chose d'étranger et en deviendrait, de ce fait, le *signe*, – une expression extérieure, contingente, dont le côté *effectif* est pour soi sans signification, | une langue dont les sons et les associations de sons ne sont pas la Chose elle-même, mais sont liés avec celle-ci par l'arbitre libre et contingents pour elle.

2 Une telle association arbitraire de choses qui sont l'une pour l'autre un extérieur ne donne aucune loi. Mais la physiognomonie[1] est censée se distinguer d'autres méchants arts et misérables études par ceci qu'elle considère l'individualité déterminée dans l'opposition

1. La physiognomonie fut présentée et développée par J. K. Lavater (1751-1801), dans son traité *Von der Physiognomik*, 1772 et ses *Physiognomische Fragmente*, 1775-1778, comme une science, à bien distinguer de l'art, commun et arbitraire, voire fantaisiste, d'interpréter le caractère de quelqu'un d'après sa figure. Selon Lavater, la physiognomonie scientifique doit et peut énoncer des relations causales entre les traits extérieurs et le caractère. Il y a, certes, une universalité du « sentiment physiognomonique », mais la physiognomonie peut devenir une science aussi bien que toutes les sciences qui ne sont pas purement mathématiques.

nécessaire d'un intérieur et d'un extérieur, du caractère en tant qu'essence consciente et de ce même caractère comme figure ayant le statut d'un étant, et qu'elle rapporte ces moments l'un à l'autre tout comme ils sont rapportés l'un à l'autre par leur concept, et doivent par suite nécessairement constituer le contenu d'une loi. En revanche, dans l'astrologie, la chiromancie et des sciences du même genre, de l'extérieur semble n'être rapporté qu'à de l'extérieur, et quoi que ce soit qu'à quelque chose d'étranger à lui. *Cette* constellation que *voici* lors de la naissance et – si cet extérieur est ramené jusqu'au corps lui-même – *ces* traits que *voici* de la main sont des moments *extérieurs* pour ce qui est la longue ou courte vie ainsi que le destin de l'homme singulier en général. En tant qu'ils sont des données extérieures entre elles, ces deux ordres de faits se rapportent sur le mode de l'indifférence l'un à l'autre et ils n'ont pas l'un pour l'autre la nécessité qui doit se trouver dans la relation d'un *extérieur* et d'un *intérieur*.

La main, assurément, ne semble pas être autant quelque chose **2a**
d'extérieur pour le destin, mais, bien plutôt, | se rapporter à lui comme quelque chose d'intérieur. Car le destin est aussi, en retour, seulement le phénomène de ce que l'individualité déterminée est *en soi* en tant que déterminité originaire intérieure. – Or, quant à savoir ce qu'elle est en soi, le chiromancien tout comme aussi le physiognomoniste y parviennent d'une façon plus rapide que, par exemple, Solon, qui estimait ne pouvoir le savoir qu'à partir de et à la suite du cours de la vie tout entière; il considérait le phénomène, tandis que ceux-là considèrent l'*en-soi*[1]. Mais que la main doive nécessairement présenter l'*en-soi* de l'individualité eu égard à son destin, c'est facile à voir à partir de ce fait que c'est elle qui, immédiatement après l'organe de la parole, permet le mieux à l'homme d'accéder au phénomène et à la réalisation effective. Elle est l'artisan plein d'âme de sa fortune; on peut dire d'elle qu'elle *est* ce que l'homme *fait*, car en elle, en tant qu'elle est l'organe actif de son accomplissement de lui-même, il est présent comme celui qui anime, et,

1. Cf. Hérodote, *Histoires*, livre I: Clio, traduction Ph. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres (G. Budé), 1932, I, 32. – À Crésus lui demandant quel était l'homme le plus heureux du monde, Solon répondit qu'on ne pouvait dire d'un homme qu'il était tel avant la fin de sa vie : « Car il faut considérer en toutes choses la fin, et comment elles tourneront; car il y a eu déjà beaucoup de gens à qui la destinée a laissé voir le bonheur, et qu'elle a renversés de fond en comble ».

en tant qu'il est originairement son propre destin, elle va donc exprimer cet en-soi.

De cette détermination faisant que l'*organe* de l'activité est en lui *aussi bien* un *être* que l'*agir*, ou que l'être-*en-soi* intérieur [est] lui-même *présent* dans cet organe et y a un *être-pour*-d'autres, se dégage une autre vue d'un tel organe que celle qui précède. Si, en effet, les organes en général se sont montrés ne pas pouvoir être pris comme des *expressions* de l'intérieur pour cette raison que, en eux, l'agir est présent comme *agir*, | tandis que l'agir *comme acte (fait)*[1] n'est que de l'extérieur, et que, de cette manière, intérieur et extérieur tombent l'un en dehors de l'autre et sont ou peuvent être des termes étrangers l'un à l'égard de l'autre, alors, suivant la détermination que l'on considère, l'organe doit nécessairement être pris aussi comme le *moyen terme* des deux, en tant que le fait précisément que l'agir est *présent* en lui constitue en même temps une *extériorité* dudit agir et, à vrai dire, une extériorité autre que l'acte(fait); cette extériorité-là en effet, reste à l'individu et en lui. – Ce moyen terme et [principe d']unité de l'intérieur et de l'extérieur est alors, en premier lieu, lui-même aussi extérieur; mais, ensuite, cette extériorité est en même temps accueillie dans l'intérieur, – elle fait face, en tant qu'extériorité *simple*, à l'extériorité dispersée qui, ou bien est seulement une œuvre ou situation *singulière* contingente pour l'individualité prise en sa totalité, ou bien est, en tant qu'extériorité *totale*, le destin éclaté en une multiplicité d'œuvres et de situations. Les *traits simples* de la *main*, donc, de même le *timbre* et le *volume* de la *voix* en tant que constituant la déterminité individuelle du *langage*, – aussi celui-ci derechef, tel qu'il reçoit moyennant la main une existence plus assurée que moyennant la voix, [c'est là] l'*écrit* et, à la vérité, en sa particularité de *manuscrit* –, tout cela est une *expression* de l'intérieur, en sorte que cette expression, en tant qu'elle est l'*extériorité simple*, se comporte à son tour à l'égard de l'*extériorité multiforme* de l'action et du destin, comme un *intérieur* faisant face à celle-ci. – Si, donc, en premier lieu, la nature déterminée et la caractéristique innée | de l'individu, ensemble avec ce qu'elles sont devenues du fait de la culture, sont prises comme l'*intérieur*, comme l'essence de l'action et du destin, il a, cet individu, son *phénomène* et son extériorité, *en premier lieu*, en sa bouche, sa main, sa voix, son écriture manuelle, de

1. « *Tat* ». – Cf. ci-dessus, note 2, p. 293.

même qu'en ses autres organes et en leurs déterminités permanentes, et c'est seulement *ensuite* qu'il s'exprime *plus amplement*, au-delà, en direction[1] de l'extérieur, à même son effectivité dans le monde.

Or, parce que ce moyen terme se détermine comme l'extériorisation qui est en même temps reprise dans l'intérieur, son être-là n'est pas borné à l'organe immédiat de l'agir; lui, le moyen terme, est bien plutôt le mouvement et la forme, n'accomplissant rien, du visage et de la configuration en général. Ces traits et leur mouvement sont, suivant ce concept, l'agir retenu qui demeure à même l'individu, et, suivant la relation de l'individu à l'agir effectif, la surveillance et observation à laquelle il procède en propre de celui-ci, l'*extériorisation* comme *réflexion sur* l'extériorisation effective[2]. – L'individu n'est pas muet sur et dans son agir extérieur, parce qu'il y est en même temps réfléchi en lui-même, et il extériorise cet être-réfléchi-en-soi; cet agir théorétique ou le langage que l'individu se tient à soi-même au sujet de son agir extérieur est aussi perceptible pour d'autres, car il est lui-même une extériorisation.

En cet intérieur, qui, dans son extériorisation, demeure un intérieur, **2b**
l'être-réfléchi de | l'individu est donc observé à partir de son effectivité, et il faut savoir ce qu'il en est de cette nécessité qui, dans cette unité, est posée. – Un tel être-réfléchi est d'abord différent de l'acte (fait) lui-même, et il peut donc être quelque chose d'*autre* et être pris pour quelque chose d'autre que ce qu'est cet acte; on voit au visage de quelqu'un s'il prend *au sérieux* ce qu'il dit ou fait. – Mais, inversement, cela même qui doit être l'expression de l'intérieur est en même temps une expression ayant le caractère d'un *étant*, et par là tombe soi-même en la détermination de l'*être*, lequel est absolument contingent pour l'essence consciente d'elle-même. C'est par conséquent bien une expression, mais en même temps aussi seulement comme l'est un *signe*, de telle sorte que, pour le contenu exprimé, la constitution de ce par quoi il est exprimé est complètement indifférente. L'intérieur, dans ce

1. H : « noch » au lieu de « nach »; corrigé en S1.

2. Dans son mouvement de devenir l'être le plus proprement être, le plus immédiat, du Soi, l'extériorité de celui-ci devient de moins en moins active, car l'action est médiation. On passe ainsi de l'extériorité de l'œuvre, action détachée de l'être *agissant*, à celle de l'agir des organes, identique à cet *être* agissant, puis d'une telle extériorité d'où celui-ci se retire comme agissant à l'extériorité figée comme trait corporel où s'imprime sa propre réaction à son agir, son propre jugement sur lui.

phénomène, est bien de l'invisible *visible*, mais sans être lié à un tel phénomène; il peut être dans un autre phénomène tout aussi bien qu'un autre intérieur peut être dans le même phénomène. – Lichtenberg dit par conséquent à bon droit ceci : *à supposer que le physiognomoniste ait attrapé une fois l'homme, il ne tiendrait qu'à une brave décision que cet homme se rende à nouveau incompréhensible pour des millénaires*[1]. – De même que, dans le rapport précédent, les circonstances présentement données avaient le caractère d'un étant d'où l'individualité prenait pour elle ce qu'*elle* pouvait et voulait prendre, soit en s'y abandonnant, soit en le renversant, raison pour laquelle un tel étant ne contenait pas la nécessité et l'essence de | l'individualité, – de même, ici, l'être immédiat phénoménal de l'individualité est un être qui, ou bien exprime l'être-réfléchi de celle-ci hors de l'effectivité et son être-dans-soi, ou bien est pour elle seulement un signe qui est indifférent à l'égard de ce qu'il désigne et qui, pour cette raison, en vérité, ne désigne rien; il est pour elle aussi bien son visage que son masque, un masque qu'elle peut ôter. – Elle pénètre de part en part sa figure, elle se meut, elle parle en celle-ci, mais cet être-là tout entier déborde aussi bien la volonté et l'action comme un être indifférent à leur égard; l'individualité détruit en cet être-là la signification, qu'il avait l'instant d'avant, d'avoir en lui l'être-réfléchi-en-soi ou l'essence vraie d'elle-même, et elle les place bien plutôt, à l'inverse, dans la volonté et dans l'acte.

L'individualité *abandonne cet être-réfléchi-en-soi* qui est exprimé dans les *traits* et elle *place son essence à elle* dans l'*œuvre*. En cela, elle contredit le rapport qui est fixé par l'instinct de la raison, lequel se met à l'observation de l'individualité consciente d'elle-même, eu égard à ce qui doit être son *intérieur* et son *extérieur*. Ce point de vue nous conduit à la pensée spécifique qui est à la base de la *science* – si l'on veut la dire telle – physiognomonique. L'opposition à laquelle vient buter l'observation dont il s'agit est, quant à sa forme, l'opposition du pratique et du théorétique, tous deux étant en fait posés à l'intérieur du pratique lui-même, – l'opposition de | l'individualité se réalisant effectivement dans l'agir, celui-ci étant pris dans le sens le plus général, et de

1. Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), *Über Physiognomik; wider die Physiognomen (Zur Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis)* [*De la physiognomonie; contre les physiognomonistes (Pour faire progresser l'amour des hommes et la connaissance des hommes)*], Göttingen, 1788, in *Schriften und Briefe*, éd. W. Promies, Munich, Carl Hanser Verlag, 1972, III, p. 269.

l'individualité telle que, étant dans cet agir en même temps dégagée de lui, elle est réfléchie en elle-même, et que lui est son ob-jet. L'observation accueille cette opposition selon le même rapport inversé en lequel celle-ci se détermine dans le phénomène. Ce qui vaut pour l'observation comme l'*extérieur inessentiel*, ce sont l'*acte* lui-même et l'œuvre, que ce soient ceux du langage ou d'une réalité effective plus solide, mais, comme l'*intérieur essentiel*, l'*être-dans-soi* de l'individualité. Entre les deux côtés que la conscience pratique a en elle-même : l'intention qu'on se donne et l'acte, l'*avis* qu'on a en propre sur son action et l'*action* elle-même, l'observation choisit le premier d'entre eux comme l'intérieur vrai; celui-ci doit avoir son extériorisation plus ou moins *inessentielle* en l'acte, mais son extériorisation vraie en sa figure. Cette dernière extériorisation est la présence sensible immédiate de l'esprit individuel; l'intériorité qui doit être la vraie est ce qui est propre à soi dans l'intention et la singularité de l'être-pour-soi; toutes deux constituent l'esprit en son être *visé*. Ce que l'observation a pour ob-jets d'elle-même, c'est donc un être-là *visé*, et c'est entre ce que comporte un tel être-là qu'elle recherche des lois.

L'avis qu'on a immédiatement sur la présence visée de l'esprit est la physiognomonie naturelle, le jugement précipité sur la nature intérieure et le caractère de sa figure lorsqu'elle s'offre au premier regard. L'ob-jet de cet avis est d'un | genre tel qu'il est impliqué dans son essence que lui-même est quelque chose d'autre que seulement un être immédiat sensible. C'est assurément aussi précisément cet être tel que, dans le sensible, il est réfléchi, hors de celui-ci, en lui-même, qui est présent, c'est la visibilité comme visibilité de l'invisible qui est l'ob-jet de l'observation. Mais c'est précisément cette présence sensible immédiate qui est l'*effectivité* de l'esprit, telle qu'elle est seulement pour l'avis; et l'observation s'affaire de côté et d'autre dans cette direction avec son être-là visé, avec la physionomie, l'écriture manuelle, le ton de la voix, etc. – Elle rapporte un tel être-là à un tel *intérieur* pareillement *visé*. Ce n'est pas le meurtrier, le voleur, qui doit être connu, mais la *capacité* de l'*être*; la déterminité abstraite fixée se perd, de ce fait, en la déterminité concrète infinie de l'individu *singulier*, laquelle réclame alors des portraits d'un art plus travaillé[1] que ne le sont les qualifications qui viennent d'être citées. De tels portraits travaillés avec art

1. « kunstreichere Schildereien ».

disent assurément plus que la qualification comme meurtrier, voleur, ou comme homme au bon cœur, non dépravé, etc., mais, pour leur but, qui est d'exprimer l'être visé ou l'individualité singulière, ils ne disent, tant s'en faut, pas assez; ils disent aussi peu que les portraits de la figure travaillés avec art qui vont au-delà du front plat ou du nez long, etc. Car la figure singulière, tout comme l'est la conscience de soi singulière, est, en tant qu'un être visé, inexprimable. C'est pourquoi la science de la connaissance de l'homme, | qui porte sur l'homme présumé, tout comme celle de la physiognomonie, qui porte sur son effectivité présumée et veut élever le jugement non conscient propre à la physiognomonie naturelle au niveau d'un savoir, est quelque chose de sans fin et sans fond qui ne peut jamais parvenir à dire ce qu'il vise, parce qu'il ne fait que viser et que son contenu est seulement quelque chose de visé.

Les *lois* que cette science a pour objectif de trouver sont des relations entre ces deux côtés visés et, par suite, ne peuvent elles-mêmes être rien d'autre qu'un viser vide. Etant donné aussi que ce savoir présumé qui se met à s'occuper de l'effectivité de l'esprit a précisément pour ob-jet le fait que celui-ci, se dégageant de son être-là sensible, se réfléchit en lui-même, et que l'être-là déterminé est pour lui une contingence indifférente, il doit nécessairement, lui, ce savoir, immédiatement savoir, dans le cas des lois découvertes par lui, que rien n'est dit avec elles, mais qu'on ne fait là, à proprement parler, que bavarder ou donner [*son avis*,] *un avis de soi*; c'est là une expression qui a cette vérité d'exprimer ce que voici comme la même chose: dire son *avis* et par là fournir, non pas la Chose, mais seulement un avis *de soi*[1]. Mais, quant au *contenu*, de telles observations ne peuvent différer de celles-ci: « Il pleut toutes les fois que nous avons la foire annuelle » dit le mercier, « et aussi toutes les fois que je fais sécher la lessive » dit la ménagère[2].

Lichtenberg, qui caractérise ainsi l'observation physiognomonique, dit encore ceci: « Si quelqu'un [te] disait: "Tu agis certes comme un honnête | homme, mais je vois à ta figure que tu te forces et que tu es un coquin dans ton cœur", à coup sûr jusqu'à la fin du monde, tout brave garçon répliquera à un tel discours par une gifle »[3]. Cette réplique *touche juste* parce qu'elle est la réfutation de la première présupposition

1. L'avis (*Meinung*) est tel qu'il a à la fois pour sujet et objet le simple Soi individuel.
2. Lichtenberg, *Über Physiognomik*, *op. cit.*, p. 286.
3. *Ibid.*, p. 258.

d'une telle science [procédant] de l'avis, celle selon laquelle l'*effectivité* de l'homme est son visage, etc. – L'*être vrai* de l'homme est bien plutôt *son acte*; c'est en celui-ci que l'individualité est *effective* et c'est lui qui supprime ce qui [n']est [que] *visé* dans ses deux cotés. Il supprime une première fois ce qui est visé en tant que c'est un être corporel en repos; l'individualité se présente bien plutôt dans l'action comme l'essence *négative* qui *est* seulement dans la mesure où elle supprime l'être. Ensuite, l'acte supprime le caractère inexprimable de l'avis en sa visée aussi bien eu égard à l'individualité consciente de soi, qui, dans l'avis pris en sa visée, est une individualité infiniment déterminée et déterminable. Dans l'acte accompli, cette mauvaise infinité est anéantie. L'acte est quelque chose de déterminé sur le mode de la simplicité, d'universel, de saisissable dans une abstraction: il est un meurtre, un vol, ou un bienfait, un acte de bravoure etc., et l'on peut *dire* de lui ce qu'*il est*. Voici ce qu'il *est*, et son être n'est pas seulement un signe, mais la Chose elle-même. Il *est* ceci, et l'homme individuel *est* ce que *cet acte est*; dans la simplicité de *cet être*, un tel homme est une essence étant pour d'autres, universelle, et il cesse d'être quelque chose de seulement visé. | Il n'est certes pas, en cela, posé comme esprit, mais, en tant qu'il est question de son *être* comme être et que, *d'un côté*, les deux aspects de son être double: la *figure* et l'*acte*, se font face l'un à l'autre, et que chacun d'eux, celle-là comme celui-ci, doit constituer l'effectivité de l'homme individuel, c'est bien plutôt l'acte qui est à affirmer comme l'*être authentique* de cet homme, – non pas sa figure, laquelle devrait exprimer son avis sur ses actes ou l'avis qu'on aurait sur ce qu'il pourrait seulement faire[1]. De même, en tant que, *de l'autre côté*, son *œuvre* et sa *possibilité*, capacité ou intention intérieure sont opposées, la première seule est à regarder comme son effectivité vraie, bien que lui-même se fasse illusion à se sujet et, étant retourné de son action au-dedans de lui-même, soit d'avis qu'il est, dans cet intérieur, autre chose que dans l'acte. L'individualité qui se confie à l'élément ob-jectif en devenant une œuvre s'expose bien, par là, à être altérée et renversée. Mais ce qui constitue le caractère de l'acte, c'est précisément

1. La physiognomonie manque en tous sens l'effectivité: elle exprime un avis ou une opinion, *caractérisation simplement possible* – se redoublant elle-même comme caractérisation, par le sujet de la physiognomonie, de la caractérisation de soi, de son propre être, de son objet, l'homme étudié – de ce qui n'est soi-même que l'*être possible* (la virtualité, la capacité) de celui-ci.

ceci, à savoir s'il est un être effectif qui se maintient, ou s'il n'est qu'une œuvre visée qui, étant en elle-même du néant, va se perdre. L'ob-jectivité ne change pas l'acte lui-même, mais montre seulement *ce qu'*il est, c'est-à-dire s'il *est* ou s'il *n'est rien*. – La dissection de cet être en des intentions et d'autres subtilités du même genre par le moyen desquelles l'homme *effectif*, c'est-à-dire son acte, serait, dit-on, en faisant à nouveau retour à un être visé, expliqué, quelles que soient les intentions particulières qu'il puisse bien se créer lui-même au sujet de son effectivité, il faut les | abandonner au désœuvrement de l'avis. Un tel désœuvrement, lorsqu'il veut mettre en œuvre sa sagesse inactive, nier le caractère de la raison en l'homme agissant et le maltraiter en déclarant, au lieu de l'acte, bien plutôt la figure et les traits, comme ce qui constitue l'être de cet homme, a à craindre la réplique dont il a été question tout à l'heure, qui lui démontre que la figure n'est pas l'*en-soi*, mais qu'elle peut être bien plutôt un ob-jet soumis à traitement.

3 Si maintenant nous dirigeons le regard sur la sphère embrassant les rapports en général qui lient, ainsi qu'on peut l'observer, à ce qui est son extérieur l'individualité consciente de soi, nous voyons que nous en avons laissé un en arrière, dont l'observation doit nécessairement encore faire son ob-jet. Dans la psychologie, c'est l'*effectivité extérieure* des *choses* qui doit avoir en l'esprit son *pendant* conscient de soi et faire comprendre cet esprit. En revanche, dans la physiognomonie, l'esprit doit être connu dans son *propre* extérieur en tant qu'un tel être serait le *langage* – l'invisibilité visible de son essence. Il reste encore la détermination du côté de l'effectivité, à savoir que l'individualité exprimerait son essence à même son effectivité immédiate, fixe, prise en son pur être-là. – Cette ultime relation se différencie donc de la relation physiognomonique en ce que celle-ci est la présence *parlante* de l'individu qui, dans son extériorisation *agissante*, présente en même temps l'extériorisation se *réfléchissant* et *examinant* dans elle-même, une extériorisation qui | est elle-même mouvement, des traits en repos qui sont eux-mêmes essentiellement un être médiatisé[1]. Tandis que, dans la détermination qui reste à examiner, l'extérieur est enfin une effectivité totalement *en repos* qui n'est pas en elle-même un signe

1. Ils sont en effet la fixation corporelle permanente du sens de l'agir, lequel est médiation avec soi de l'être.

parlant, mais se présente pour elle-même en étant séparée du mouvement conscient de soi et est en tant que simple chose[1].

Tout d'abord, il est clair, au sujet de la relation de l'intérieur à un tel extérieur de lui-même, qu'elle semble devoir nécessairement être comprise comme le rapport de la *connexion causale*, en tant que la relation d'un étant-en-soi à un autre étant-en-soi, comme relation *nécessaire*, est précisément ce rapport. 3a

Or, pour que l'individualité spirituelle ait un effet sur le corps, il faut qu'elle soit elle-même corporelle en tant que cause. Cependant, l'être corporel dans lequel elle est en tant que cause est l'organe, toutefois non pas celui de l'agir dirigé vers l'effectivité extérieure, mais celui de l'agir de l'essence consciente d'elle-même au-dedans d'elle-même, qui, vers l'extérieur, ne se dirige que sur son corps; on ne peut voir d'emblée ce que peuvent être des organes de ce genre. Si l'on pensait seulement aux organes en général, on aurait facilement sous la main l'organe du travail en général, et de même l'organe de l'instinct sexuel, etc. Mais de tels organes sont à considérer comme des instruments ou comme des parties dont l'esprit, en tant qu'il est l'un des extrêmes, dispose comme d'un moyen terme relativement à l'autre extrême, qui est un *ob-jet* extérieur. | Cependant, ici, on entend un organe dans lequel l'individu conscient de lui-même, en tant qu'il est l'extrême faisant face à sa propre effectivité, opposée à lui, se conserve *pour lui-même*, non pas en même temps tourné vers le dehors, mais réfléchi dans son action, et en lequel le côté de l'*être* n'est pas un *être-pour-autre-chose*. Dans la relation physiognomonique, l'organe est, certes, considéré aussi comme un être-là réfléchi en soi et discourant sur l'agir, mais cet être est un être ob-jectif, et le résultat de l'observation physiognomonique est celui-ci, à savoir que la conscience de soi vient faire face justement à cette effectivité qui est la sienne comme à quelque chose d'indifférent. Cette indifférence disparaît en ceci, qu'un tel être réfléchi en soi est lui-même *efficiemment agissant*, ce qui fait que l'être-là dont il vient d'être question reçoit une relation nécessaire avec lui; mais, pour qu'il soit, lui, efficiemment

1. Hegel passe de l'examen de la physiognomonie, dont l'objet est l'être agi du Soi, à la phrénologie, qui étudie son être pur, comme corporéité objective immédiate, par là elle-même dénuée, en son sens, de tout rapport à un Autre, à l'ob-jectivité, et qui consiste donc en un organe qui n'en est pas proprement un. Les pages qui suivent sont un examen critique détaillé des thèses de Franz Joseph Gall (1758-1828), le médecin et anatomiste allemand fondateur de la phrénologie.

agissant sur l'être-là, il doit nécessairement avoir lui-même un être, mais pas proprement ob-jectif, et c'est comme un tel organe qu'il doit être indiqué.

Dans la vie courante, alors, la colère, par exemple, est, en tant qu'un agir intérieur du genre qu'on a dit, logée dans le foie; Platon accorde même encore à celui-ci quelque chose de plus élevé, qui est même, suivant certains, ce qu'il y a de plus élevé, à savoir la prophétie ou le don d'énoncer le sacré et l'éternel de manière irrationnelle[1]. Seulement, le mouvement que l'individu a dans le foie, le cœur, etc., ne peut pas être regardé comme le mouvement totalement réfléchi en soi de ce même individu, | mais il y est bien plutôt de telle façon qu'il s'est déjà imprimé en son corps et qu'il a un être-là animal qui, se dégageant de lui, se tourne en direction de l'extériorité.

En revanche, le *système nerveux* est le repos immédiat de l'organique dans son mouvement. Les *nerfs* eux-mêmes sont, certes, à leur tour, les organes de la conscience déjà absorbée dans sa direction vers le dehors, mais le cerveau et la moelle épinière peuvent à bon droit être considérés comme la présence immédiate subsistant dans elle-même – la présence non ob-jective, celle qui ne va pas non plus au-delà – de la conscience de soi. Dans la mesure où le moment de l'être, que comporte cet organe, est un *être-pour-autre-chose*, un être-là, il est un être mort, il n'est plus présence de la conscience de soi. Cependant, cet *être-dans-soi-même* est, suivant son concept, un liquide dans lequel les ronds qu'on fait s'y former se dissolvent immédiatement, et où aucune différence ne s'exprime comme un *étant*. En attendant, de même que l'esprit lui-même n'est pas quelque chose d'abstraitement simple, mais un système de mouvements dans lequel il se différencie en des moments, mais, dans cette différenciation même, reste libre, et, de même qu'il articule son corps en général en des fonctions diverses et destine une partie singulière de ce corps à une seule d'entre elles, on peut aussi se représenter que l'*être* fluide de son être-*dans-soi* est un

1. Cf. Platon, *Timée*, 71 a-72 d. Dans ce passage du *Timée* – que Hegel citera encore ultérieurement (cf. *Encyclopédie des sciences philosophiques*; III. *La philosophie de l'esprit*, édition 1830, § 406, Rem, traduction B. Bourgeois, *op. cit.*, p. 204) – Platon loge dans le foie, organe lisse où la pensée peut se réfléchir en des empreintes imagées, ayant part – dans le sommeil, la maladie ou l'enthousiasme – à quelque vérité, le pouvoir d'une divination, qui doit être soumise cependant à la critique de la raison, dans le jugement prophétique.

être articulé. Et il semble qu'il faille se le représenter ainsi parce que l'*être* réfléchi en soi de l'esprit dans le | cerveau n'est lui-même à son tour qu'un moyen terme médiatisant son essence pure et son articulation corporelle, un moyen terme qui doit nécessairement, de ce fait, à son tour, tenir de la nature des deux et donc avoir aussi en lui, la tenant du côté du second extrême, l'articulation qui a le caractère d'un étant.

L'être organique qui l'est en tant qu'esprit a en même temps le côté nécessaire d'un être-là *subsistant en repos*; celui-là doit nécessairement, en tant qu'il est l'extrême de l'être-pour-soi, se dégager en reculant et avoir en face de lui celui-ci comme l'autre extrême, qui est dès lors l'ob-jet sur lequel le premier agit efficiemment en tant que cause. Si, alors, le cerveau et la moelle épinière sont cet *être-pour-soi* corporel, dont on vient de parler, de l'esprit, le crâne et la colonne vertébrale sont l'autre extrême, excrété, qui s'ajoute alors, à savoir la chose fixe en repos. – Mais en tant que ce qui vient à l'idée de chacun, lorsqu'il pense au lieu propre de l'être-là de l'esprit, ce n'est pas le dos, mais seulement la tête, nous pouvons, dans l'examen d'un savoir tel que celui qui se présente à nous ici, nous contenter de cette raison – qui, pour lui, n'est pas trop mauvaise – pour borner cet être-là au crâne. Si le dos devait venir à l'idée de quelqu'un, dans la mesure où c'est bien aussi, de temps en temps, par lui que le savoir et l'agir sont, pour une part, *ad*mis, et, pour une autre part, au contraire, *é*mis, cela ne prouverait rien en faveur de l'affirmation qu'il faut prendre en même temps la moelle épinière comme lieu immanent de l'esprit et sa colonne comme l'être-là qui est son pendant, et cela parce que cela prouverait trop; car l'on peut aussi bien se souvenir que | d'autres voies extérieures encore permettant d'atteindre l'activité de l'esprit, pour la stimuler ou pour la retenir, sont en vogue. – La colonne vertébrale est donc jetée, si l'on veut, *à bon droit* par-dessus bord; et c'est aussi bien *construit* que beaucoup d'autres théories de philosophie de la nature, quand on pose que le crâne seul ne contient assurément pas les *organes* de l'esprit. Car c'est là ce qui a été exclu, il y a un instant, du concept de ce rapport, et c'est pourquoi le crâne a été mis du côté de l'être-là; ou, au cas où ne serait pas donnée la possibilité d'évoquer le *concept* de la Chose, l'expérience enseigne bien que l'on n'assassine pas, ne vole pas, ne fait pas de poésie avec le crâne comme l'on voit avec l'œil en tant qu'organe. – Il faut donc s'abstenir d'utiliser le terme *organe* pour désigner la *signification* du crâne dont il y a encore à parler. Car, bien que l'on ait coutume de dire que ce qui

importe, pour des hommes raisonnables, ce n'est pas le mot, mais la *Chose*, on ne peut pourtant pas en tirer la permission de désigner une Chose par un mot qui ne lui convient pas, car c'est là une maladresse en même temps qu'une tromperie qui s'imagine et prétend qu'elle ne fait que ne pas avoir le *mot* juste, et qui se dissimule que, en fait, c'est la Chose, c'est-à-dire le concept, qui lui manque ; si celui-ci était présent, il aurait aussi son mot juste. – Ce qui, tout d'abord, s'est déterminé ici, c'est seulement que, comme le cerveau est la tête vivante, le crâne est le *caput mortuum*.

| C'est dans cet être mort que les mouvements spirituels et les modes déterminés du cerveau auraient à se donner leur présentation sous la forme d'une effectivité extérieure qui, toutefois, a encore son lieu en l'individu lui-même. Pour leur rapport au crâne qui, en tant qu'un être mort, n'a pas l'esprit dans lui-même de façon immanente, s'offre tout d'abord le rapport établi plus haut, le rapport mécanique extérieur, en sorte que les organes proprement dits – et ceux-ci sont dans le cerveau – ici empreignent le crâne suivant un arrondi, là l'élargissent par pression ou l'aplatissent par choc, ou encore exercent cette action efficiente sous quelque autre présentation qu'on voudra. Le crâne étant lui-même une partie de l'organisme, il faut, à la vérité, penser en lui, comme dans tout os, une auto-formation vivante, en sorte que, considéré de ce point de vue, c'est bien plutôt lui qui, de son côté, presse le cerveau et fixe sa délimitation extérieure ; ce dont il a, en tant qu'il est le plus dur des deux organes, d'autant plus la capacité. Mais, en l'affaire, le même rapport demeurerait toujours encore dans la détermination de l'activité des deux l'un à l'égard de l'autre, car, que le crâne soit le déterminant ou le déterminé, cela ne changerait rien du tout à la connexion causale, si ce n'est que le crâne serait constitué en organe immédiat de la conscience de soi, parce que c'est en lui en tant que *cause* que se trouverait le côté de l'*être-pour-soi*. Seulement, en tant que l'*être-pour-soi* comme *vitalité organique* tombe *dans les deux* de la même manière, la connexion causale entre les deux s'efface en fait. Mais cette formation poursuivie des deux se donnerait une connexion à l'intérieur | et serait une harmonie préétablie organique, celle qui laisse les deux côtés se rapportant l'un à l'autre libres l'un à l'égard de l'autre, et qui laisse à chacun d'eux sa *figure* propre, à laquelle la figure de l'autre n'a pas besoin de correspondre, ce qui est encore plus vrai de la figure et de la qualité l'une à l'égard de l'autre, – de même que la forme du grain de raisin et le goût du vin sont libres l'un à l'égard de l'autre. – Cependant, en tant que c'est du côté du cerveau que tombe la détermination de l'*être-pour-soi*, mais du côté du crâne que tombe la détermination de l'*être-là*, il faut poser, à l'intérieur de l'unité organique, *aussi* une connexion causale des deux côtés, – une relation nécessaire de ceux-ci en tant qu'extérieurs l'un pour l'autre, c'est-à-dire une relation elle-même extérieure par laquelle, donc, la *figure* de l'un d'eux serait déterminée par celle de l'autre.

Mais, eu égard à la détermination dans laquelle l'organe de la conscience de soi serait une cause agissant sur le côté qui lui fait face, on peut discourir dans un sens et dans l'autre de multiple façon, car il est question de la constitution d'une cause qui est considérée suivant son être-là *indifférent*, sa figure et sa grandeur, d'une cause dont l'intérieur et être-pour-soi doit être précisément tel qu'il ne concerne en rien l'être-là immédiat. L'auto-formation organique du crâne est en premier lieu indifférente à l'égard de l'action efficiente mécanique, et le rapport de ces deux rapports, étant donné qu'un tel rapport consiste à se rapporter à soi-même, est justement cette indéterminité et | absence de limites elle-même. Ensuite, même si le cerveau accueillait dans lui-même les différences de l'esprit en faisant d'elles des différences ayant le caractère d'un étant, et s'il était une multiplicité d'organes intérieurs occupant [chacun] un espace différent – ce qui contredit la nature, laquelle donne aux moments du concept un être-là propre et, par suite, place *purement d'un côté* la *simplicité fluide* de la vie organique et de l'*autre* côté l'*articulation* et *division* de cette vie prise de même en ses différences, de telle sorte que celles-ci, ainsi qu'elles doivent être saisies ici, se montrent comme des choses anatomiques particulières –, même alors il serait indéterminé si un moment spirituel, selon qu'il serait originairement plus fort ou plus faible, devrait, dans le premier cas, posséder un organe cérébral *ayant plus d'expansion*, dans le second cas, un organe cérébral *plus contracté*, ou bien si ce ne serait pas tout le contraire. – Et, de même, si son *développement* agrandirait ou rapetisserait l'organe, s'il le rendrait plus grossier et plus épais ou plus fin. Du fait que doit rester indéterminée la façon dont la cause est constituée, se trouve pareillement laissée indéterminée la façon dont se produit l'action efficiente sur le crâne, si elle consiste à élargir ou à rétrécir et à faire se désagréger. Si cette action efficiente vient à être déterminée, d'une manière plus *distinguée*, comme une *stimulation*, il est indéterminé si cela se produit à la façon d'un emplâtre à base de cantharides, par boursouflement, ou à la façon d'un vinaigre, par ratatinement. –

Pour toutes les manières de voir de ce genre, des raisons plausibles se laissent avancer, car la relation organique, | qui s'y engrène tout autant, laisse passer l'une de ces raisons aussi bien que l'autre, et elle est indifférente à l'égard de tout cet entendement.

Mais, pour la conscience observante, ce n'est pas l'important que de vouloir déterminer cette relation. Car, dans tous les cas, ce n'est pas le cerveau comme partie *animale* qui se tient d'un côté, mais lui comme *être* de l'individualité *consciente de soi*. – Celle-ci, en tant que caractère stable et agir conscient qui se meut, est *pour soi* et *dans soi*; à cet être-pour-soi et dans-soi font face l'effectivité d'une telle individualité et son être-là pour autre chose; l'être-pour-soi et dans-soi est l'être qui est essence et sujet, lequel être a, dans le cerveau, un être qui est *subsumé sous lui* et qui ne reçoit sa valeur que de par la signification immanente. Mais l'autre côté de l'individualité consciente de soi, le côté de son être-là, est l'*être* en tant que subsistant-par-soi et que sujet, ou en tant qu'une *chose*, à savoir un os; l'*effectivité et être-là de l'homme est sa boite crânienne*. – Voilà le rapport ainsi que le sens [d'entendement] que les deux côtés de cette relation ont dans la conscience qui les observe[1].

Pour celle-ci, ce qui importe maintenant, c'est la relation davantage déterminée de ces côtés; la boite crânienne a bien, d'une façon générale, la signification d'être l'effectivité immédiate de l'esprit. Mais le caractère multilatéral de l'esprit donne à son être-là un semblable caractère multilatéral; ce qui est à gagner c'est la | déterminité de la signification des emplacements singuliers en lesquels cet être-là est partagé; et il faut voir comment ils comportent en eux l'indication d'une telle signification.

3b La boite crânienne n'est pas un organe de l'activité, ni non plus un mouvement qui parlerait; ce n'est pas avec la boite crânienne que l'on vole, que l'on assassine, etc., et elle ne fait pas mine le moins du monde de se porter vers de tels actes, au point qu'elle deviendrait un geste qui parlerait. – Cet *étant* n'a pas non plus la valeur d'un *signe*. La mine et le geste, le son, de même aussi une colonne, un poteau qui est fiché en terre sur une île déserte, s'annoncent aussitôt de telle sorte qu'est visé en eux en même temps qu'eux encore quelque chose d'autre que ce que,

1. La relation phrénologique par excellence n'est pas celle du crâne et du cerveau pris pour lui-même, en sa réalité animale, mais celle du crâne et de ce dont le cerveau est l'être immédiat, le Soi ou l'individu conscient de soi.

immédiatement, ils *sont seulement*. Ils se donnent eux-mêmes aussitôt pour des signes, en tant qu'ils ont en eux-mêmes une déterminité qui renvoie à autre chose du fait même qu'elle ne leur appartient pas en propre. On peut bien, aussi auprès d'un crâne, comme Hamlet auprès de celui de Yorick[1], se laisser envahir par toutes sortes d'idées, mais la boite crânienne prise pour elle-même est une chose si indifférente, si ingénue, qu'il n'y a en elle immédiatement rien d'autre à voir et à viser que seulement elle-même. Elle rappelle bien le cerveau et sa déterminité, des crânes de formation autre, mais pas un mouvement conscient, en tant qu'elle n'a, imprimés en elle, ni mine, ni geste, ni non plus quelque chose qui s'annoncerait comme provenant d'un agir conscient, car elle est cette effectivité qui devrait, en l'individualité, | présenter un autre côté tel qu'il ne serait plus un être se réfléchissant en soi, mais un *être* purement *immédiat*.

Etant donné que, en outre, la boite crânienne ne se sent pas non plus elle-même, il semble qu'une signification plus déterminée pourrait venir encore à se produire pour elle en ce sens que des sensations déterminées feraient connaître, en vertu de leur voisinage, ce qui est visé avec elle; et en tant qu'un mode conscient de l'esprit a son sentiment à un endroit déterminé du crâne, ce lieu viendra à indiquer dans sa [propre] figure un tel mode et la particularité qu'il comporte. De même que, par exemple, beaucoup de gens, dans le cas de la pensée astreignante en l'effort exigé, ou même déjà dans le cas de la *pensée* en général, se plaignent de ressentir une tension douloureuse quelque part dans la tête, [de même] le *vol*, le *meurtre*, la *poésie*, etc., pourraient être accompagnés chacun d'une sensation propre qui, en outre, devrait nécessairement avoir encore son emplacement particulier. Cet emplacement dans le cerveau, qui serait de cette manière davantage mû et activé, développerait davantage aussi l'emplacement voisin de l'os, ou [encore:] cet emplacement-ci, de par l'effet de la sympathie ou du consensus, ne serait pas non plus inerte, mais il s'agrandirait ou se rapetisserait, ou, de quelque manière que ce soit, se donnerait une forme. – Ce qui, toutefois, rend invraisemblable cette hypothèse, c'est ceci, à savoir que le sentiment en général est quelque chose d'indéterminé, et que le sentiment dans la tête, en tant qu'elle est le centre, pourrait bien être le sentiment d'accompagnement universel de tout

1. Cf. Shakespeare, *Hamlet*, V, 1.

pâtir[1], en sorte que, avec la titillation ou la douleur éprouvée dans la tête par le voleur, le meurtrier, le poète, | d'autres viendraient se mêler, et qu'elles se laisseraient aussi peu distinguer les unes des autres comme de celles que l'on peut appeler simplement corporelles, que, à partir du symptôme du mal de tête, si nous bornons sa signification seulement au corporel, la maladie se laisse déterminer.

En fait, de quelque côté que la Chose soit considérée, toute relation réciproque nécessaire, de même que toute indication de celle-ci qui parlerait par elle-même, disparaissent. Ce qui demeure et conserve une nécessité, si la mise en relation doit pourtant bien avoir lieu, c'est une libre harmonie préétablie *dépourvue de concept* entre les déterminations correspondantes des deux côtés, car l'une doit être une *effectivité dépourvue d'esprit*, une *simple chose*. – Sont ainsi présentes, précisément, d'un côté, une multitude d'emplacements cérébraux en repos, et, de l'autre, une multitude de propriétés de l'esprit, dont la pluralité et la détermination vont dépendre de l'état de la psychologie. Plus misérable est la représentation qu'on se fait de l'esprit, d'autant plus la Chose est facilitée de ce côté, car, pour une part, les propriétés deviennent d'autant moins nombreuses, [et,] pour une autre part, elles deviennent d'autant plus séparées, fixes et ossifiées, par là d'autant plus semblables à des déterminations osseuses et comparables à elles. Mais bien que beaucoup de choses soient facilitées par le caractère misérable de la représentation que l'on a de l'esprit, il subsiste pourtant toujours une très grande quantité de données des deux côtés; toujours subsiste la contingence totale de leur relation pour l'observation. Si, parmi les enfants d'Israël, | chacun devait prendre pour lui, du sable de la mer auquel il sont censés correspondre, le petit grain dont il est le signe[2], cette indifférence et cet arbitraire qui donneraient en partage à chacun ce qui lui revient sont tout aussi forts que ceux qui assignent à chaque capacité de l'âme, à chaque passion et – ce qui devrait ici pareillement être considéré – à chacune des nuances des caractères dont la psychologie et la connaissance des hommes plus affinées ont coutume de parler, leurs emplacements crâniens et leurs formes osseuses. – Le crâne

1. « das allgemeine Mitgefühl alles Leidens ».

2. Cf. *Bible*, Genèse, XXII, 17 : « L'ange de l'Eternel appela une seconde fois Abraham des cieux, et dit : « Je le jure par moi-même, parole de l'Eternel ! ... Je te bénirai et je multiplierai ta postérité, comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est sur le bord de la mer ».

du meurtrier a, non pas cet organe, pas non plus ce signe, mais cette protubérance que voici, toutefois ce meurtrier a encore une foule d'autres propriétés de même que d'autres protubérances, et, avec les protubérances, aussi des enfoncements : on a le choix entre des protubérances et des enfoncements. Et, à son tour, son sens du meurtre peut être rapporté à quelque protubérance ou à quelque enfoncement que ce soit, et, en retour, ceux-ci peuvent l'être à quelque propriété que ce soit, car le meurtrier n'est pas seulement cette abstraction d'un meurtrier et il n'a pas non plus une seule proéminence et un seul enfoncement. C'est pourquoi les observations qui sont établies sur ce point doivent avoir exactement la même résonance que la pluie du mercier et de la ménagère lors de la foire annuelle ou à l'occasion de la lessive. Le mercier et la ménagère pouvaient aussi faire l'observation qu'il pleut toujours lorsque ce voisin que voici vient à passer ou lorsqu'on mange du rôti de porc. De même que la pluie est indifférente à l'égard de ces circonstances, de même l'est, pour l'observation, *cette* déterminité *que voici* | de l'esprit à l'égard de *cet* être déterminé *que voici* du crâne. Car, des deux ob-jets de cette observation, l'un est un sec *être-pour-soi*, une propriété ossifiée de l'esprit, de même que l'autre est un sec *être-en-soi*; une chose aussi ossifiée que tous deux le sont est complètement indifférente à l'égard de toute autre : il est aussi indifférent à la protubérance proéminente qu'un meurtrier soit dans son voisinage, qu'il l'est au meurtrier que la zone plate soit à proximité de lui.

Il reste assurément, insurmontable, la *possibilité* qu'avec une quelconque propriété, passion, etc., une protubérance soit liée en un endroit quelconque. On *peut se représenter* le meurtrier avec une protubérance proéminente, ici, à cet endroit que voici du crâne, le voleur avec une autre, à cet autre endroit que voilà. De ce côté, la science du crâne est encore susceptible d'une grande extension, car elle semble tout d'abord se borner seulement à la liaison d'une protubérance avec une propriété dans *le même individu*, en sorte que celui-ci possède les deux. Mais déjà la phrénologie naturelle – car il faut qu'il y en ait une aussi bien qu'une physiognomonie naturelle – va au-delà de cette borne ; elle ne juge pas seulement qu'un homme finaud a, située derrière les oreilles, une protubérance grosse comme le poing, mais elle se représente aussi que, non pas l'épouse infidèle elle-même, mais l'autre individu du couple, a des protubérances au front. – De même, | on peut bien aussi *se représenter* celui qui habite sous le même toit que le meurtrier, ou encore son voisin, et, plus loin encore au dehors, ses

concitoyens, etc., avec des protubérances proéminentes en quelque endroit du crâne, aussi bien qu'on peut se représenter la vache volante qui a d'abord été caressée par l'écrevisse qui montait l'âne, et après cela..., etc. – Cependant, si la *possibilité* n'est pas prise au sens de la possibilité de la *représentation*, mais au sens de la possibilité *interne* ou du *concept*, l'ob-jet est une effectivité telle qu'elle est et doit être une pure chose et qui ne comporte pas une signification de ce genre, et qu'elle ne peut donc avoir celle-ci que dans la représentation.

Si pourtant, nonobstant l'indifférence des deux côtés, l'observateur se met à l'ouvrage en vue de déterminer des relations, pour une part en étant maintenu en haleine par le motif rationnel universel suivant lequel l'*extérieur est l'expression de l'intérieur*, pour une autre part en s'étayant de l'analogie des crânes des animaux – qui peuvent bien, certes, avoir un caractère plus simple que les hommes, mais dont il est en même temps d'autant plus difficile de dire lequel ils ont, en tant qu'il ne peut pas être si facile à la représentation de tout homme de s'insérer en s'y informant correctement dans la nature de l'animal –, alors il trouve, cet observateur, lorsqu'il s'agit d'assurer les lois qu'il veut avoir découvertes, une *aide insigne* en une différence qui doit nécessairement aussi nous venir ici à l'idée. – L'*être* de | l'esprit ne peut, à tout le moins, pas être pris comme quelque chose qui soit ainsi sans réserve non dérangé et non dérangeable. L'homme est libre ; il est accordé que l'être *originaire*, ce ne sont que des *dispositions*, sur lesquelles il a beaucoup de pouvoir ou qui ont besoin de circonstances favorables pour être développées, c'est-à-dire qu'un être *originaire* de l'esprit est aussi bien à énoncer comme un être qui n'existe pas comme être. Si des observations contredisaient ce qu'il vient à l'idée de quelqu'un d'assurer que c'est là une loi – s'il faisait beau lors de la foire annuelle ou à l'occasion de la lessive, le mercier et la ménagère pourraient déclarer qu'il *devrait, à proprement parler*, pleuvoir, et que la *disposition* à la pluie était, de fait, *présente* ; il en va de même avec l'observation du crâne, à savoir que cet individu-ci *devrait, à proprement parler*, être comme le crâne l'énonce selon la loi, et qu'il a une *disposition originaire*, *mais* qui n'a pas été développée ; présente, cette qualité ne l'est pas, mais elle *devrait* être *présente*. – La *loi* et le *devoir-être* se fondent sur l'observation de la pluie effective et du sens effectif ayant pour contexte cette déterminité du crâne, mais, si l'*effectivité* n'est pas présente, la *possibilité vide* vaut pour tout autant. – Cette possibilité, c'est-à-dire la non-effectivité de la loi établie et, en liaison avec cette non-effectivité, des observations

contredisant la loi en question, doivent nécessairement intervenir précisément du fait que la liberté de l'individu et les circonstances produisant le développement sont indifférentes à l'égard de l'*être* en | général, aussi bien à l'égard de lui comme être intérieur originaire qu'à l'égard de lui comme être extérieur ossifié, et du fait que l'individu peut être aussi quelque chose d'autre que ce qu'il est originairement à l'intérieur, et, plus encore, que ce qu'il est en tant qu'un os.

Nous obtenons donc la possibilité suivante, à savoir que cette protubérance ou cet enfoncement du crâne désignent aussi bien quelque chose d'effectif qu'également une simple *disposition*, et, à vrai dire, sans qu'elle soit déterminée à quoi que ce soit, – qu'ils désignent quelque chose de non effectif. Nous voyons arriver, comme toujours, à une mauvaise échappatoire, qu'elle peut elle-même être utilisée contre cela même à quoi elle doit porter secours. Nous voyons la démarche de l'avis amenée par la nature de la Chose à dire elle-même le *contraire*, mais *en l'absence de toute pensée*, de ce qu'elle assure fermement, à dire que, par cet os que voici, quelque chose, peu importe ce que c'est, est indiqué, mais tout aussi bien *ne* l'est *pas non plus*.

Ce qui est présent, en suspens devant lui, à l'avis lui-même, dans le cas de cette échappatoire, c'est la pensée vraie, qui l'anéantit directement, que l'*être* en tant que tel n'est pas du tout la vérité de l'esprit. De même que la disposition déjà est un *être originaire* qui n'a aucune part à l'activité de l'esprit, l'os, lui aussi, est, de son côté, un être du même genre. L'étant, sans l'activité spirituelle, est une chose pour la conscience, et il est si peu l'essence de celle-ci qu'il est bien plutôt le contraire d'elle-même, et que la conscience est seulement *effective* pour elle-même par la négation et l'anéantissement d'un tel être. – Il faut, | de ce côté, regarder comme un complet reniement de la raison, qu'on fasse passer un os pour l'*être-là effectif* de la conscience ; et on le fait passer pour tel en le considérant comme l'extérieur de l'esprit, car l'extérieur est précisément l'effectivité ayant le caractère d'un étant. Il ne sert à rien de dire qu'on *ne* fait *que conclure* de cet extérieur à l'intérieur qui est *quelque chose d'autre*, que l'extérieur n'est pas l'intérieur lui-même, mais seulement son *expression*. Car, dans le rapport des deux l'un à l'autre, ce qui tombe précisément du côté de l'intérieur, c'est la détermination de *l'effectivité* qui se *pense* et *est pensée*, tandis que ce qui tombe du côté de l'extérieur, c'est la détermination de l'*effectivité* ayant le caractère d'un *étant*. – Si donc l'on dit à un homme : toi (ton intérieur), tu es ceci *parce que* ton *os* est ainsi constitué, cela ne signifie

rien d'autre que ceci : je regarde un os comme *ton effectivité*. La réplique à un tel jugement – mentionnée lorsqu'il était question de la physiognomonie – au moyen de la gifle fait sortir les parties *molles* de leur aspect et de leur disposition, et elle démontre simplement que ces parties ne sont pas un véritable *en-soi*, pas l'effectivité de l'esprit ; – ici, la réplique devrait proprement aller jusqu'à défoncer le crâne à quelqu'un qui juge de la sorte, pour démontrer d'une façon strictement aussi palpable que l'est sa sagesse qu'un os n'est, en rien, pour l'homme, de l'*en-soi*, [et] qu'il est encore bien moins *son* effectivité vraie.

4 | L'instinct brut de la raison consciente de soi rejettera sans examiner une telle phrénologie – [il rejettera] cet autre instinct, celui qui observe, de ladite raison, un instinct qui, parvenu au pressentiment *de la connaissance*, a saisi celle-ci de la manière dépourvue d'esprit selon laquelle l'extérieur serait l'expression de l'intérieur. Mais, plus la pensée est mauvaise, d'autant moins frappant est parfois ce en quoi réside de façon déterminée son caractère mauvais, et d'autant plus difficile est-il de l'expliciter. Car la pensée est dite d'autant plus mauvaise qu'est plus pure et plus vide l'abstraction qui vaut pour elle comme l'essence. Mais l'opposition qui importe ici a pour membres l'individualité consciente d'elle-même et l'abstraction de l'extériorité devenue totalement une *chose*, – cet être intérieur de l'esprit, qu'on a là, étant appréhendé comme un être fixe sans esprit, [alors qu'il est] opposé à un être précisément tel. – Mais, par là, il semble aussi que la raison observante a en fait atteint son sommet, à partir duquel il lui faut s'abandonner elle-même et se laisser culbuter, car seul ce qui est entièrement mauvais a en soi la nécessité immédiate de se renverser. – De même qu'il peut être dit du peuple juif que, précisément parce qu'il se tient immédiatement devant la porte du salut, il est et a été le plus réprouvé ;[1] ce qu'il devait être en et pour soi, cette qualité d'être par soi-même essence, il ne l'est pas pour lui-même, mais il la reporte au-delà de lui-même ; moyennant cette *aliénation* il rend pour lui | *possible* un être-là plus haut, au cas où il pourrait reprendre à nouveau son ob-jet dans lui-même, que s'il était resté fixé à l'intérieur de l'immédiateté de l'être, parce que l'esprit est d'autant plus grand qu'il fait retour dans lui-même à partir d'une plus grande opposition, mais, cette opposition, il se la donne dans la suppression de son unité immédiate et dans l'aliénation de son

1. En H, virgule au lieu d'un point-virgule ; corrigé en S1.

être-pour-soi. Seulement, si une telle conscience ne se réfléchit pas, le moyen terme dans lequel elle se tient est le vide où règne le malheur, en tant que ce qui devrait le remplir est devenu un extrême fixe. De la sorte, ce degré ultime de la raison observante est le plus mauvais pour elle, mais, pour cette raison, son retournement est nécessaire.

Car la vue récapitulatrice de la série jusqu'à présent considérée de rapports constituant le contenu et l'ob-jet de l'observation[1] montre que, dans sa *première modalité*, dans l'observation des rapports de la nature inorganique, l'*être sensible disparaît* déjà à ses yeux ; les moments de son rapport se présentent comme de pures abstractions et comme des

1. La spéculation hégélienne s'appliquant à l'Autre de l'esprit – ou du concept réalisé comme concept – qu'est la nature, a, en sa génialité, qu'attestera exceptionnellement la pourtant si décriée Philosophie de la nature de l'*Encyclopédie*, développé sa réflexivité sans cesse intensifiée durant la longue section consacrée à l'observation – mise en œuvre instinctive ou non rationnelle de la raison – de la nature. Conscient de la difficulté de la reprise rationnelle, par le phénoménologue spéculatif, de la mise en œuvre non rationnelle de la raison observant la nature, Hegel va procéder à une récapitulation magistrale de cette reprise. Cette « énumération » – cartésianisme concrétisé dans la « méthode » spéculative – conduit dans l'objet de la raison spéculative, de la raison observant, sans le savoir, les choses comme raison, à la raison observant la raison même dans les choses et son rapport aux choses, puis, enfin, à la raison observant, en le sachant et le disant, elle-même comme une chose (l'esprit est un os). Que la raison observante en vienne à observer – ou à croire observer – que la raison est une chose, ce qui est un savoir ou un jugement « infini », identifiant comme être, dans la copule, un sujet qui est le non-être de tout son prédicat, cela signifie qu'elle *pressent*, en son « honnêteté naturelle », son essence d'auto-différenciation absolue de son identité à soi (religieusement parlant : de sacrifice de soi mondanisant de Dieu), principe de la totalisation réelle de l'être, de la concrétion créatrice (naturellement parlant : de la procréation ou génération de la vie, cime de cette vie). Mais la même raison observante *ne sait pas* cela. Ce qui se traduit en ce qu'elle se fixe – en se la masquant à travers toutes sortes d'édulcorations (l'esprit n'est pas vraiment un os, il n'y a pas là vraiment un matérialisme, etc.) – à l'identification contradictoire, comme être, du Soi qui n'est pas un être et de l'être qui n'a rien d'un Soi, c'est-à-dire à ce qui signifie, à l'opposé d'une concrétion et génération de la vie, une destruction et excrétion de celle-ci (que Hegel exprime *in fine* crûment dans son sens naturel). De même que la vie naturelle, par le même organe, s'accomplit positivement et se quitte négativement, de même, la vie de la raison, à travers le même jugement : l'esprit est un os, la raison est une chose, peut, ou bien, en s'obstinant à affirmer leur lien comme un être, c'est-à-dire à se limiter à son exercice théorétique, s'enfermer dans une contradiction sans avenir, ou bien, si elle se risque à nier l'*être* du lien entre le Soi et l'être dans le *non-être* qu'est le *faire* ou l'*agir* (qui est toujours, en sa négativité, un sacrifice), se libérer de la contradiction en se faisant raison pratique ou réalisante d'elle-même, Soi qui se fait, comme Soi, être ou chose, en faisant réellement l'être ou la chose.

concepts simples, qui devraient être fermement attachés à l'être-là de choses, lequel être-là cependant va se perdre de telle sorte que le moment se démontre comme un pur mouvement et comme un universel. Ce libre processus achevé en lui-même garde la signification d'un être ob-jectif, mais il entre en scène maintenant comme un *Un*; dans le processus de l'être inorganique, l'Un est l'intérieur non existant, tandis que, lorsqu'il existe comme un Un, le processus est l'être | organique. – L'Un, en tant qu'être-pour-soi ou essence négative, fait face à l'universel, il se soustrait à celui-ci et demeure libre pour lui-même, en sorte que le concept, réalisé seulement dans l'élément de la singularisation absolue, ne trouve pas dans l'existence organique son expression vraie, celle d'être là *comme un universel*, mais demeure un extérieur ou, ce qui est la même chose, un *intérieur* de la nature organique. – Le processus organique est seulement libre *en soi*, mais il n'est pas libre *pour soi-même*; c'est dans le *but* que l'être-pour-soi de sa liberté fait son entrée, il y *existe* comme une autre essence, comme une sagesse consciente d'elle-même qui est hors de ce processus-là. La raison observante se tourne donc vers une telle sagesse, vers l'esprit, vers le concept existant comme universalité ou le but existant comme but; et c'est la propre essence de cette raison observante qui est désormais pour elle l'ob-jet.

Elle se tourne en premier lieu vers celui-ci en sa pureté, mais, en tant qu'elle appréhende comme un étant l'ob-jet se mouvant en ses différences, se présentent à elle des *lois de la pensée*, des relations de subsistant à subsistant, mais, puisque le contenu de ces lois, ce ne sont que des moments, elles viennent s'écouler en l'Un de la conscience de soi. – Ce nouvel ob-jet, pris de même comme un *étant*, est la conscience de soi *singulière*, *contingente*; c'est pourquoi l'observation se tient à l'intérieur de l'esprit visé et du rapport contingent d'une effectivité consciente à une effectivité non consciente. L'ob-jet en question est en soi-même | seulement la nécessité de cette relation; c'est pourquoi l'observation le serre de plus près et compare son effectivité voulante et agissante avec son effectivité réfléchie en elle-même et examinante, qui est elle-même ob-jective. Cet extérieur, tout en étant un langage de l'individu, langage que celui-ci a en lui-même, est en même temps, comme signe, quelque chose d'indifférent à l'égard du contenu qu'il devrait désigner, de même que ce qui se donne le signe est indifférent à l'égard de celui-ci.

C'est pourquoi l'observation revient finalement de ce langage variable à l'*être ferme* et énonce, suivant le concept propre à elle, que l'extériorité n'est pas en tant qu'organe, ni non plus en tant que langage et signe, mais en tant que *chose morte*, l'effectivité extérieure et immédiate de l'esprit. Ce qui fut supprimé par la toute première observation de la nature inorganique, à savoir que le concept devait être présent comme une chose, cette ultime modalité [d'elle-même] l'établit de telle sorte qu'elle fait de l'effectivité de l'esprit lui-même une chose, ou, si on l'exprime de façon inverse, qu'elle donne à l'être mort la signification de l'esprit. – L'observation en est par là venue à énoncer ce qui était le concept que nous avions d'elle, à savoir que la certitude de la raison est en quête d'elle-même comme effectivité ob-jective. – On n'est certes pas d'avis, en l'occurrence, que l'esprit que l'on se représente à partir d'un crâne, on l'énonce comme une chose: il ne saurait y avoir aucun matérialisme, | comme on le nomme, dans cette pensée, mais l'esprit doit être bien plutôt encore quelque chose d'autre que cet os; mais: il *est* ne signifie soi-même rien d'autre que: il est une *chose*. C'est pourquoi, lorsque l'*être* comme tel ou l'être-une-chose est prédiqué de l'esprit, la véritable expression en est que l'esprit *est* quelque chose de tel qu'*un os*. Il faut par conséquent regarder comme de la plus haute importance que la véritable expression de ce qui est dit quand on dit purement de l'esprit qu'*il est*, se soit découverte. Si, d'ordinaire, on dit de l'esprit qu'*il est*, qu'il a *un être*, qu'il est une *chose*, une *effectivité* singulière, on ne *vise* pas par là quelque chose que l'on peut voir ou prendre dans la main, heurter, etc., mais ce qui est *dit*, c'est quelque chose de tel, et ce qui est dit en vérité s'exprime du coup dans les termes que voici: *l'être de l'esprit est un os*.

Or, ce résultat a une double signification. Il a d'abord sa vraie signification, dans la mesure où il est un complément du résultat du mouvement précédent de la conscience de soi. La conscience malheureuse s'est dessaisie en l'extériorisant de sa subsistance-par-soi et a extrait en luttant son *être-pour-soi* pour en faire une *chose*. Elle est retournée par là de la conscience de soi en la conscience, c'est-à-dire en la conscience pour laquelle l'ob-jet est un *être*, une *chose*; – mais ce qui est ici une chose, c'est la conscience de soi; c'est donc l'unité du Moi et de l'être, la *catégorie*. En tant que l'ob-jet est ainsi déterminé pour la conscience, | *elle a de la raison*. La conscience, tout comme la conscience de soi, *est en soi* proprement raison, mais c'est seulement de la conscience pour laquelle l'ob-jet s'est déterminé comme la catégorie

qu'il peut être dit qu'elle *a* de la raison; mais d'une telle conscience est encore différent le savoir de ce qu'est la raison. – La catégorie, qui est l'unité *immédiate* de l'*être* [*des Seins*] et du *sien* [*des Seinen*], doit nécessairement parcourir les deux formes, et la conscience observante est précisément celle à laquelle la catégorie se présente dans la forme de l'*être*. Dans son résultat, la conscience énonce comme proposition cela même dont elle est la certitude non consciente, – la proposition qui réside dans le concept de la raison. Cette proposition est le *jugement infini* énonçant que le Soi est une chose, un jugement qui se supprime lui-même. – Ce qui, à travers ce résultat, est donc venu s'ajouter de façon déterminée à la catégorie, c'est qu'elle est cette opposition qui se supprime. La catégorie *pure*, qui est dans la forme de l'*être* ou de l'*immédiateté* pour la conscience, est l'ob-jet encore *non médiatisé*, seulement *donné là*, et la conscience est un comportement pareillement non médiatisé. Le moment de ce jugement infini dont on vient de parler est le passage de l'*immédiateté* en la médiation ou *négativité*. L'ob-jet donné là est par suite déterminé comme un ob-jet négatif, tandis que la conscience, en tant que conscience *de soi* en opposition à lui, ou la catégorie qui a parcouru la forme de l'*être* dans l'observation, est maintenant posée sous la forme de | l'être-pour-soi; la conscience ne veut plus se *trouver immédiatement*, mais se produire elle-même par son activité. *Elle-même* est à elle-même le but de son agir, tout comme, dans l'observation, seules les choses lui importaient.

L'autre signification du résultat est celle, déjà examinée, de l'observation dépourvue de concept[1]. Cette observation ne sait pas se saisir et s'exprimer autrement qu'en énonçant ingénument l'os, tel qu'il se trouve en tant que chose sensible qui ne perd pas en même temps son ob-jectivité pour la conscience, comme l'*effectivité* de la conscience de soi. Mais ladite observation n'a pas non plus, au sujet du fait qu'elle dit cela, la moindre clarté de conscience, et elle ne saisit pas sa proposition dans la déterminité de son sujet et de son prédicat, ainsi que de leur relation, et encore moins dans le sens du jugement infini, qui se dissout lui-même, et du concept. – Bien plutôt, à partir d'une conscience de soi

1. La raison observante est bien – comme tout, d'ailleurs – concept, et, plus spécialement, elle exerce, comme identification du Soi (l'identité à soi) et de l'ob-jet (la différence d'avec soi), l'agir même qu'est le concept, comme auto-différenciation de l'identité. Toutefois, elle ne sait pas qu'elle conçoit, elle ne se conçoit pas, mais ne fait qu'avoir une représentation, comme telle ob-jectivante, scindante, d'elle-même.

de l'esprit située plus profondément, qui apparaît ici comme une honnêteté naturelle, elle se dissimule à elle-même le caractère honteux de la pensée nue dépourvue de concept, qui consiste à prendre un os pour l'effectivité de la conscience de soi, et elle le recouvre d'un fard au moyen de l'absence de pensée elle-même, qui consiste à y mêler toutes sortes de rapports de cause et effet, de signe, d'organe, etc., qui n'ont ici aucun sens, et à cacher par des distinctions empruntées à de tels rapports ce qu'il y a de criant dans la proposition.

| Des fibres cérébrales[1] et autres choses du même genre, considérées comme l'être de l'esprit, sont déjà une effectivité pensée seulement hypothétique[2], non pas une effectivité *ayant un être-là*, non pas une effectivité touchée, vue, non pas l'effectivité vraie; lorsqu'elles *sont là*, lorsqu'elles sont vues, elles sont des ob-jets morts et ne valent plus alors comme l'être de l'esprit. Mais l'objectivité proprement dite doit nécessairement être une ob-jectivité *immédiate*, *sensible*, de telle sorte que l'esprit soit, dans celle-ci en tant que morte – car l'os est ce qui est mort, pour autant que cet être est dans l'être vivant lui-même –, posé comme effectif. – Le concept de cette représentation est que la raison est pour elle-même *toute choséité*, aussi la choséité *purement ob-jective elle-même*; mais elle est cela *dans le concept*, ou [encore :] le concept seulement est sa vérité; et plus pur est le concept lui-même, plus niaise est la représentation en laquelle il sombre lorsque son contenu n'est pas en tant que concept, mais en tant que représentation, – lorsque le jugement qui se supprime lui-même n'est pas pris avec la conscience de cette infinité qui est la sienne, mais comme une proposition qui demeure et dont le sujet ainsi que le prédicat valent chacun pour eux-mêmes, le Soi étant fixé comme Soi, la chose comme chose, et l'un devant pourtant être l'autre. – La raison, essentiellement le concept, est immédiatement scindée en elle-même et en son contraire, opposition qui, pour autant précisément, est aussi bien immédiatement supprimée. Mais, s'offrant ainsi comme elle-même et comme son contraire, et maintenue ferme dans le moment tout à fait singulier de cette | disjonction, elle est appréhendée de façon irrationnelle; et, plus purs

1. H : « Hirnfieber »; lire : « Hirnfiber » (cf. L).

2. La théorie des « fibres sensibles » avait été développée par Charles Bonnet, déjà dans son *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760), puis reprise par lui dans ses ouvrages ultérieurs, notamment dans sa *Palingénésie philosophique* (1769), traduite en allemand par Lavater en 1770.

sont les moments de la disjonction en question, plus criant est le phénomène de ce contenu qui, ou bien est seulement pour la conscience, ou bien est seulement énoncé ingénument par elle. – L'être *profond* que l'esprit extrait de l'intérieur mais ne pousse que jusqu'en sa *conscience productrice de représentations*, où il le laisse se fixer, et l'*ignorance* de cette conscience quant à ce qu'est ce qu'elle dit, constituent la même liaison du haut et du bas que celle que la nature exprime naïvement à même l'être vivant dans la liaison de l'organe de son accomplissement suprême, l'organe de la génération, et de l'organe servant à pisser. – Le jugement infini en tant qu'infini serait l'accomplissement de la vie se saisissant elle-même, tandis que la conscience de cette vie, en tant que conscience demeurant dans la représentation, se comporte comme on le fait quand on pisse.

| B

LA RÉALISATION EFFECTIVE DE LA CONSCIENCE DE SOI RATIONNELLE PAR ELLE-MÊME

La conscience de soi a trouvé la chose comme soi-même, et soi-même comme chose, c'est-à-dire que *c'est pour elle* qu'elle est *en soi* l'effectivité ob-jective. Elle n'est plus la certitude *immédiate* d'être toute réalité, mais une certitude pour laquelle l'immédiat en général a la forme d'un immédiat supprimé, de telle sorte que l'*ob-jectivité* qu'il possède ne vaut plus que comme une surface dont l'intérieur et l'essence sont *elle-même* [, la conscience de soi]. L'ob-jet auquel elle se rapporte positivement est par conséquent une conscience de soi; il est dans la forme de la choséité, c'est-à-dire qu'il est *subsistant-par-soi*, mais elle a la certitude que cet ob-jet subsistant-par-soi n'est pas quelque chose d'étranger pour elle; elle sait par là qu'elle est *en soi* reconnue par lui, elle est l'*esprit* qui a la certitude d'avoir dans le doublement de sa conscience de soi et dans la subsistance-par-soi des deux [produits de celui-ci] son unité avec soi-même. Cette certitude a désormais à s'élever pour la conscience de soi à la vérité; ce qui vaut pour elle, à savoir qu'elle est *en soi* et dans sa | certitude *intérieure*, doit entrer dans sa conscience et devenir *pour elle*[1].

1. La raison vraie, comme réalisation ou objectivation pratique du Soi, donc comme relation pratique des Soi objectivés en tant que tels, c'est-à-dire comme communauté réelle de ceux-ci, se fait esprit. Les pages introductives de la deuxième section de ce chapitre consacré à la raison, introduisent ainsi d'abord à la position de l'esprit, objet du chapitre suivant. Cette introduction définit le mouvement à venir du présent chapitre comme l'exposition du passage de la certitude sensible à la vérité de l'équation entre conscience de soi et esprit. La conscience de soi (subjectivante) comme esprit doit

1 Ce que seront les stations générales de cette réalisation effective, c'est ce qui se dessine en son sens général déjà à travers la comparaison avec le chemin parcouru jusqu'à présent. De même, en effet, que la raison observante répétait dans l'élément de la catégorie le mouvement de la *conscience* – à savoir la certitude sensible, la perception et l'entendement –, de même la raison que voici va, elle aussi, parcourir, à nouveau, le mouvement doublé de la *conscience de soi*, et passer de la subsistance-par-soi à la liberté qui est celle de cette conscience. En premier lieu, cette raison active est consciente d'elle-même seulement comme d'un individu et il lui faut, en tant qu'un tel individu, réclamer et produire son effectivité dans l'Autre, mais, ensuite, en tant que sa conscience s'élève à l'universalité, cet individu devient raison *universelle* et il est conscient de lui-même comme raison, comme un être déjà reconnu en et pour soi, qui réunit dans sa conscience pure toute conscience de soi; il est l'essence spirituelle simple, qui, en parvenant en même temps à la conscience, est la *substance réelle* en laquelle les formes antérieures retournent comme en leur fondement, de telle sorte qu'elles sont, relativement à celui-ci, seulement des moments singuliers de son devenir, qui, certes, s'arrachent [à lui] et apparaissent comme des figures propres, mais, en fait, n'ont un *être-là* et une *effectivité* que portés par lui, tandis qu'ils n'ont leur vérité que dans la mesure où ils sont et restent en lui.

| Si, quant à ce terme visé qui est le *concept* déjà né pour *nous* – à savoir la conscience de soi reconnue, qui a dans l'autre conscience de soi libre la certitude de soi-même et, en cela précisément, sa vérité –, nous l'accueillons dans sa réalité, ou si nous dégageons cet esprit encore intérieur en le faisant apparaître comme la substance déjà épanouie en son être-là, nous voyons s'ouvrir dans ce concept *le règne de la vie éthique*[1]. Car celle-ci n'est rien d'autre que, dans l'*effectivité*

nécessairement se faire la conscience (objectivante) de l'esprit comme conscience de soi en elle : la raison *a* d'abord l'esprit comme *prédicat* d'elle-même (idéalité, être seulement *en soi* de l'esprit), elle doit *être* l'esprit, comme *sujet* d'elle-même (réalité, être *pour soi*, de l'esprit, qui n'est qu'à être pour soi, présence à soi absolue).

1. « Sittlichkeit » : nous traduisons généralement par « vie éthique » (nous hésitons devant le néologisme français « éthicité »). Hegel prend ce terme suivant le sens communautaire de sa référence grecque (*ethos* : la coutume), illustration, pour lui, de la belle totalité de la vie d'un peuple parfaitement intégré. Il oppose celle-ci à la « Moralität », la moralité, individualisation subjectivante des mœurs qui a développé l'émergence à Rome, au sein de celles-ci (*mos*), de la personne. – Hegel va, dans les

subsistante-par-soi des individus, l'unité spirituelle absolue de leur essence, – une conscience de soi en soi universelle qui est pour elle-même à tel point effective dans une autre conscience que celle-ci a une complète subsistance-par-soi ou est une chose pour elle, et qu'elle est précisément en cela consciente de son *unité* avec ladite conscience et n'est conscience de soi que dans une telle unité avec cette essence ob-jective. Si cette *substance* éthique est prise dans l'*abstraction* de *l'universalité*, elle est seulement la loi *pensée*; mais elle est tout autant immédiatement une *conscience de soi* effective, ou [encore :] elle est *coutume éthique*. La conscience *singulière*, inversement, n'est cet Un ayant le caractère d'un étant qu'en tant qu'elle est consciente de la conscience universelle [présente] dans sa singularité comme de son être, qu'en tant que son agir et être-là est la coutume éthique universelle.

C'est dans la vie d'un peuple que, en fait, le concept de la réalisation effective de la raison consciente de soi – qui consiste à intuitionner dans la subsistance-par-soi de l'*Autre* l'unité complète avec lui, ou à avoir cette | libre *choséité* par moi trouvée là d'un Autre, laquelle est le négatif de moi-même, pour ob-jet en tant que *mon* être-pour-*moi* – a sa réalité achevée. La raison est présente comme la *substance* universelle fluide, comme la *choséité* simple invariable, qui éclate en beaucoup d'entités pleinement subsistantes-par-soi de la même façon que la lumière le fait en des étoiles comme en d'innombrables points lumineux pour eux-mêmes, des entités qui, en leur être-pour-soi absolu, ne sont pas dissoutes seulement *en soi* au sein de la substance subsistante-par-soi simple, mais *pour elles-mêmes*; elles sont conscientes d'être ces entités subsistantes-par-soi singulières pour autant qu'elles sacrifient leur singularité et que cette substance universelle est leur âme et essence, de même que cet universel est en retour l'*agir* d'elles-mêmes comme singulières ou l'œuvre produite par elles.

Les faits et gestes *purement singuliers* de l'individu se rapportent aux besoins qu'il a comme être-essence naturel, c'est-à-dire comme *singularité* ayant le caractère d'un *étant*. Que même ces fonctions les plus communes qui sont les siennes ne deviennent pas du néant, mais possèdent de l'effectivité, cela [n']arrive [que] moyennant le milieu universel assurant la conservation, moyennant la *puissance* du peuple

pages qui suivent, caractériser en son concept la vie éthique d'un peuple, dont la réalisation comme telle ouvrira le contenu du chapitre VI, intitulé « L'esprit », l'esprit étant bien en sa réalité le fondement communautaire des consciences de soi.

tout entier. – Cependant, ce n'est pas seulement cette *forme de la subsistance* de son agir en général qu'il a dans la substance universelle, mais tout autant *son contenu*; ce qu'il fait *est* l'habileté et la coutume éthique universelles de tous. Ce contenu, dans la mesure où il se singularise complètement, | est, dans son effectivité, entrecroisé en l'agir de tous. Le *travail* de l'individu pour ses besoins est tout autant une satisfaction des besoins des autres que de ses besoins propres, et la satisfaction de ses besoins, il ne l'atteint que moyennant le travail des autres. – De même que l'individu singulier, dans son travail *singulier*, accomplit *sans en avoir conscience* déjà un travail *universel*, de même il accomplit aussi en retour le travail universel comme son ob-jet dont il est *conscient*; le tout devient *en tant que tout* son œuvre, pour laquelle il se sacrifie et dont, précisément en faisant cela, il se reçoit en retour lui-même en son être. – Il n'y a rien ici qui ne serait pas réciproque, rien en quoi la subsistance-par-soi de l'individu ne se donnerait pas, dans la dissolution de son être-pour-soi, dans la *négation* d'elle-même, sa signification *positive* d'être pour soi. Cette unité de l'être-pour-autre-chose, ou du se-faire-chose, et de l'être-pour-soi, cette substance universelle, parle son *langage universel* dans les mœurs et lois de [ce qui est, pour l'individu,] son peuple; mais cette essence immuable qui a le caractère d'un étant n'est rien d'autre que l'expression de l'individualité singulière elle-même qui parait opposée à elle; les lois énoncent ce que chaque individu singulier *est* et *fait*; l'individu ne les connaît pas seulement comme sa choséité ob-jective *universelle*, mais il se connaît tout autant dans celle-ci, ou il la connaît comme *singularisée* dans sa propre individualité et dans chacun de ses concitoyens. C'est pourquoi, dans l'esprit universel, chacun a seulement la | certitude de soi-même, celle de ne rien trouver d'autre que soi-même dans l'effectivité ayant le caractère d'un étant; il est aussi certain des autres que de soi-même. – J'intuitionne en tous qu'ils ne sont pour eux-mêmes que ces essences subsistantes-par-soi telles que, moi, j'en suis une; moi, j'intuitionne l'unité libre avec les autres en eux de telle façon que celle-ci, de même qu'elle est par moi, de même est par les autres eux-mêmes. Eux en tant que moi, moi en tant qu'eux.

C'est pourquoi, dans un peuple libre, la raison est, en vérité, effectivement réalisée; elle est un esprit vivant présent dans lequel l'individu ne trouve pas seulement exprimée et présente comme une choséité sa *destination*, c'est-à-dire son essence universelle et singulière, mais est lui-même cette essence et a aussi atteint sa destination.

C'est pourquoi les hommes les plus sages de l'antiquité ont prononcé cette sentence: *que la sagesse et la vertu consistent [pour chacun] à vivre conformément aux mœurs de son peuple*[1].

Mais, de ce bonheur d'avoir atteint sa destination et de vivre en elle, 2
la conscience de soi, qui n'est tout d'abord qu'*immédiatement* et *suivant le concept* esprit, est sortie, ou bien: elle n'a pas encore atteint un tel bonheur, car on peut dire les deux choses d'égale façon[2].

La raison *doit nécessairement sortir de ce bonheur*, car c'est seulement *en soi* ou *immédiatement* que la vie d'un peuple libre est la *vie éthique réelle*, ou [encore:] celle-ci est une vie éthique ayant le caractère d'un *étant* et, de ce fait, lui aussi cet esprit universel lui-même est un esprit singulier, le tout des | mœurs et lois est une substance éthique *déterminée*, qui ne se défait de la limitation que dans le moment

1. Référence souvent présente chez Hegel (par exemple dans l'Article sur le Droit naturel de 1802-1803, puis, plus tard, dans les cours sur l'histoire de la philosophie...), et qui renvoie à un passage de Diogène Laërce rapportant que, d'après Aristoxène (*Lois d'éducation*, X), « Xenophilos le pythagoricien, interrogé sur la façon d'éduquer le mieux possible un fils, avait dit que c'était en le faisant vivre dans une cité ordonnée par de bonnes lois » (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livre VIII, chapitre I: Pythagore, 16, traduction sous la direction de M. O. Goulet-Cazé, Paris, la Pochothèque, 1995, p. 954).

2. Le développement conceptuel conduisant de la raison pratique réelle immédiate, simplement interindividuelle, à son accomplissement communautaire, l'esprit, peut, selon Hegel, être lu suivant deux modalités opposées, qu'il va analyser rapidement. La vie éthique, en effet, est posée comme l'unité avérant, en supprimant la contradiction les frappant en leur émergence abstraite, ses moments composants naturels qui constituent les étapes de la dialectique phénoménologique conduisant à elle comme à un *résultat*. Mais elle est posée comme se posant en tant que *fondement* dont le développement aussi réel ou « existentiel », comme différenciation ou négation de cette identité fondatrice, repose sur l'actualisation consciente et voulue, dans la culture qui les valorise ou absolutise, de ces moments naturels (ainsi le plaisir érigé en principe de vie), actualisation qui consacre la perte de la vie éthique originelle et pousse à restaurer, dans le contexte historique de l'individualisme moderne, un universalisme éthique que l'on verra bien se prendre, par exemple, avec la Révolution française, pour un retour de l'éthique gréco-romaine. Le processus phénoménologique, justification ontologique dialectique de la vie éthique, ne peut présupposer téléologiquement celle-ci; il impose donc d'être lu selon la première modalité, celle de l'émergence de la vie éthique à travers ses moments naturels. Mais la nécessaire restauration moderne d'une vie éthique autorise, en tous sens, l'actualisation de ce processus phénoménologique, à l'époque de la culmination de l'individualisme moral, celle même de Hegel, par l'illustration – recours à la seconde lecture – des moments de l'advenir naturel de la vie éthique à travers leur répétition culturelle (le plaisir à travers le *Faust* de Goethe, l'héroïsme à travers *Les Brigands* de Schiller...). Ce que Hegel va précisément faire.

plus élevé, à savoir dans la *conscience qu'elle prend de son essence*, et n'a sa vérité absolue que dans cette connaissance, mais non pas immédiatement dans son *être*; dans celui-ci, pour une part, elle est une substance limitée, [et] pour une autre part, la limitation absolue consiste précisément en ce que l'esprit est dans la forme de l'*être*.

C'est pourquoi, en outre, la conscience *singulière*, telle qu'elle a immédiatement son existence dans la vie éthique réelle ou dans le peuple, est une confiance massive, pour laquelle l'esprit ne s'est pas dissous en ses moments *abstraits* et qui, donc, ne se sait pas non plus *être pour soi* comme une pure *singularité*. Mais lorsque cette conscience est parvenue à cette pensée, comme elle le doit nécessairement, cette unité *immédiate* avec l'esprit, ou son *être* dans celui-ci, sa confiance, est perdue; une telle conscience, *isolée* pour elle-même, est désormais à ses yeux l'essence, ce n'est plus l'esprit universel qui l'est. Le *moment de cette singularité de la conscience de soi* est, assurément, dans l'esprit universel lui-même, mais seulement comme une grandeur disparaissante qui, dès qu'elle entre en scène pour elle-même, se dissout aussi bien immédiatement dans cet esprit et n'y vient à la conscience que comme confiance. En tant que ce moment se fixe ainsi – et chaque moment, parce qu'il est un moment de l'essence, doit nécessairement lui-même en venir à se présenter comme essence –, l'individu est venu faire face aux lois et aux mœurs; elles ne sont [plus] qu'une pensée sans vérité absolue, une théorie abstraite | sans effectivité, tandis que lui est, en tant que ce Moi-ci, à ses propres yeux la vérité vivante.

Ou bien la conscience de soi *n'a pas encore atteint ce bonheur* d'être substance éthique, l'esprit d'un peuple. Car, ayant fait retour de l'observation, l'esprit, pour commencer, n'est pas encore réalisé effectivement comme tel par lui-même; il n'est posé que comme essence *intérieure* ou comme l'abstraction. – Ou [encore :] il n'*est* d'abord qu'*immédiat*, mais, étant immédiat, il est *singulier*; il est la conscience pratique qui fait son entrée dans son monde trouvé là avec le but de procéder, dans cette déterminité d'un individu singulier, au doublement d'elle-même, de s'engendrer, en tant que cet individu-ci, comme son pendant ayant le caractère d'un étant, et de devenir consciente de cette unité de son effectivité avec l'essence ob-jective. Elle a la *certitude* de cette unité; il est acquis pour elle que celle-ci est *en soi* ou que cette concordance d'elle-même et de la choséité est déjà présente, qu'elle n'a plus qu'à *lui* advenir par son intermédiaire, ou que son « faire » est aussi bien le « *trouver* » d'une telle unité. En tant que

cette unité s'appelle le bonheur, l'individu qu'est cette conscience pratique est donc envoyé dans le monde par son esprit avec mission d'y *chercher* son *bonheur*

Si donc la vérité de cette conscience de soi rationnelle est pour nous la substance éthique, c'est ici pour elle le commencement de son expérience éthique du monde. Vu du côté où elle n'est pas encore devenue une telle substance, ce mouvement pousse en direction de celle-ci, et ce qui se supprime en lui, ce sont les moments | singuliers qui valent isolément pour la conscience en question. Ils ont la forme d'un vouloir immédiat ou d'une *impulsion naturelle* qui atteint sa satisfaction, laquelle est elle-même le contenu d'une nouvelle impulsion. – Mais si l'on voit les choses par l'autre côté, où la conscience de soi a perdu le bonheur d'être dans la substance, ces impulsions naturelles sont liées à une conscience de leur but en tant qu'il est la destination et essentialité vraie; la substance éthique est rabaissée à un prédicat privé d'un Soi, dont les sujets vivants sont les individus, qui ont à remplir leur universalité par eux-mêmes et à pourvoir d'eux-mêmes à leur destination. – Dans la première signification, donc, les figures dont il était question sont le devenir de la substance éthique et la précèdent; dans la seconde, elles [la] suivent et elles résolvent pour la conscience de soi la question de savoir ce qu'est sa destination; suivant le premier côté, dans le mouvement en lequel l'expérience est faite de ce qu'est leur vérité, l'immédiateté et la nature brute des impulsions sont perdues et le contenu de celles-ci passe dans un contenu plus élevé, tandis que, suivant le second côté, ce qui est perdu, c'est la fausse représentation de la conscience qui place en elles sa destination. Suivant le premier côté, le *terme visé* qu'elles atteignent est la substance éthique immédiate, tandis que, suivant le second côté, c'est la conscience de cette substance et, à la vérité, une conscience qui la sait comme sa propre essence à elle; et, dans cette mesure, ce mouvement serait le devenir de la moralité, forme plus élevée que la substance éthique immédiate. Cependant, ces figures constituent en même temps seulement l'un des côtés du devenir de la moralité, | à savoir celui qui tombe dans l'*être-pour-soi* ou dans lequel la conscience supprime *ses* buts, non pas le côté suivant lequel celle-là est issue de la substance elle-même. Puisque ces moments ne peuvent pas encore avoir la signification d'être érigés en buts en opposition à la vie éthique perdue, ils valent ici assurément suivant le

contenu de nature non prévenue qui est le leur[1] et le terme en direction duquel ils exercent leur poussée est la substance éthique. Mais, en tant qu'est plus proche de notre époque l'autre forme d'eux-mêmes, celle dans laquelle ils apparaissent après que la conscience a perdu sa vie éthique et que, en sa quête de celle-ci, elle répète ces formes-là [qu'ils ont d'abord été], ils peuvent bien être représentés davantage dans l'expression d'un tel mode d'être.

La conscience de soi qui n'est encore que le concept de l'esprit s'engage sur ce chemin dans la déterminité consistant, pour elle, à être, en tant qu'esprit singulier, l'essence, et son but est donc de se procurer, en tant que conscience de soi singulière, la réalisation effective et, en tant qu'une telle conscience, de jouir de soi dans cette réalisation effective.

Dans la détermination consistant, pour elle, à être, à ses yeux, en tant qu'un *étant-pour-soi*, l'essence, la conscience de soi en question est la *négativité* de l'Autre; c'est pourquoi, dans sa conscience, elle vient elle-même faire face, en tant que le positif, à une conscience de soi qui, certes, *est*, mais a pour elle la signification d'un être qui n'est pas en soi; la conscience apparaît scindée en cette effectivité trouvée là et en ce qui est le *but* qu'elle accomplit par la suppression d'une telle effectivité et dont elle fait bien plutôt, au lieu de celle-ci, l'effectivité. Mais son | premier but est son *être-pour-soi* abstrait *immédiat*, ou [encore:] il est de s'intuitionner comme *cet être singulier que voici* dans une autre conscience de soi, ou d'intuitionner comme soi-même une autre conscience de soi. L'expérience de ce qu'est la vérité de ce but place la conscience de soi plus haut, et celle-ci est désormais à soi-même but pour autant qu'elle est en même temps une conscience de soi *universelle* et qu'elle a en elle *immédiatement* la *loi*. Dans l'accomplissement de cette *loi* de son *cœur*, elle fait toutefois l'expérience que l'essence *singulière* ne peut pas, dans un tel contexte, se conserver, et que, au contraire, le bien ne peut être réalisé que moyennant le sacrifice de cette essence singulière, et elle devient la *vertu*. L'expérience que fait celle-ci ne peut consister en rien d'autre, pour elle, qu'à expérimenter que son but est en soi déjà réalisé, que le bonheur se trouve immédiatement dans l'agir lui-même, et que l'agir lui-même est le bien. Le concept de toute cette sphère, à savoir que la choséité est l'*être-pour-soi* de l'esprit

1. « nach ihrem unbefangenen Inhalt ».

lui-même, devient, dans le mouvement de ladite sphère, pour la conscience de soi. En tant que celle-ci a trouvé un tel concept, elle est donc à ses propres yeux une réalité en tant qu'individualité s'exprimant immédiatement, qui ne rencontre plus aucune résistance en une effectivité opposée, et pour laquelle seule cette expression elle-même est ob-jet et but.

| a

LE PLAISIR ET LA NÉCESSITÉ

La conscience de soi, qui est, à ses yeux, d'une façon générale, la *réalité*, a son ob-jet en elle-même, mais comme un ob-jet qu'elle n'a d'abord que *pour soi* et qui n'a pas encore le caractère d'un étant; l'*être* lui fait face comme une effectivité autre que celle qu'elle a et elle vise à faire en sorte que, par l'accomplissement de son être-pour-soi, elle s'intuitionne comme une autre essence subsistante-par-soi. Ce *premier but* consiste, pour elle, à devenir consciente d'elle-même en tant qu'essence singulière dans l'autre conscience de soi, ou à faire d'un tel Autre elle-même; elle a la certitude que, *en soi*, cet Autre est déjà elle-même. – Dans la mesure où elle s'est élevée, de la substance éthique et de l'être en repos de la pensée, à son *être-pour-soi*, elle a derrière elle la loi de la coutume éthique et de l'être-là, les connaissances dues à l'observation et la théorie, comme une ombre grise[1] précisément en train de disparaître, car c'est là bien plutôt un savoir de quelque chose dont l'être-pour-soi, dont l'effectivité est une autre effectivité que celle de la conscience de soi. Ce qui est venu s'installer en elle, au lieu de l'esprit à l'éclat céleste de l'universalité du savoir et de l'agir, où la sensation et la jouissance de la singularité font silence, c'est l'esprit de la Terre, pour lequel seul l'être qui est l'effectivité de la conscience singulière vaut comme l'effectivité vraie.

| D'entendement et science elle a mépris,
Ces dons humains qui ont le plus haut prix.

1. Allusion au célèbre passage du *Faust: ein Fragment*, publié par Goethe en 1790, vers 517-518 (c'est Méphistophélès qui parle), traduit par nous :
« Cher ami, grise est toute théorie,
Et vert il est, l'arbre d'or de la vie. »
(Goethe, *Sämtliche Werke*, éd. Karl Richter, 3, 1, Munich, Carl Hanser Verlag, 1986, p. 535).

C'est au diable qu'elle s'est donnée
Et à l'abîme elle doit aller.[1]

Elle se jette donc dans la vie et mène à son accomplissement la pure individualité dans laquelle elle entre en scène. Elle se fait moins son bonheur qu'elle ne le prend et n'en jouit immédiatement. Les ombres de la science, des lois et des principes, qui seules se dressent entre elle et sa propre effectivité, disparaissent comme une nuée sans vie qui ne peut l'accueillir avec la certitude de sa réalité; elle se saisit de la vie comme on cueille un fruit mûr qui vient s'offrir lui-même tout autant qu'il est pris.

1 Son agir n'est que suivant un moment un agir du *désir*; il ne vise pas l'anéantissement de l'essence ob-jective en sa totalité, mais seulement la forme de son être-autre ou de sa subsistance-par-soi, qui est une apparence sans essence, car, *en soi*, cette essence ob-jective vaut à ses yeux comme la même essence qu'elle ou comme le Soi qu'elle est. L'élément dans lequel le désir et son ob-jet subsistent indifférents l'un à l'égard de l'autre et chacun par soi-même, est l'*être-là vivant*; la jouissance satisfaisant le désir supprime cet être-là dans la mesure où il convient à l'ob-jet de ce désir. Mais, ici, un tel élément qui donne aux deux termes l'effectivité à part [qui est la leur] est bien plutôt la catégorie, | un être qui est essentiellement un être *représenté*; c'est par conséquent la *conscience* de la subsistance-par-soi – que ce soit alors la conscience naturelle ou la conscience développée en un système de lois – qui maintient les individus chacun pour soi[2]. Cette séparation n'est pas en soi pour la conscience de soi, qui sait l'autre conscience de soi

1. Cf. Goethe, *Faust : ein Fragment*, vers 329-330 et 345-346 (c'est Méphistophélès qui parle), traduit par nous (Hegel a quelque peu modifié le texte goethéen) :
« De science et de raison n'aies que mépris,
Cette force de l'homme au plus haut prix.
....
Ne s'eût-il pas au diable abandonné,
A l'abîme il devait pourtant aller »
(*ibid.*, *op. cit.*, p. 530).

2. A la différence du désir simplement naturel, vivant, de la conscience, le désir de la conscience en tant que raison – dont l'élément n'est pas l'être-là purement sensible, mais l'être-là sensible devenu sens pour lui-même, nié dans la présence à soi ou l'être représenté – la fait se différencier de son objet dans leur commune idéalité et se satisfaire dans l'identification, elle aussi essentiellement idéale, des deux consciences de soi concernées (que leur contenu soit naturel ou culturel-légal), et non plus dans leur identification réelle au niveau de leur simple être-là.

comme *son propre* être-un-Soi. La première conscience de soi parvient donc à la jouissance du *plaisir*, à la conscience de sa réalisation effective dans une conscience qui apparaît comme subsistante-par-soi, ou à l'intuition de l'unité des deux consciences de soi subsistantes-par-soi. Elle atteint son but, mais elle fait précisément en cela l'expérience de ce qui est la vérité de ce but. Elle se comprend comme cette *essence singulière étant-pour-soi que voici*, mais la réalisation effective de ce but est elle-même la suppression de lui, car une telle conscience de soi ne devient pas ob-jet à elle-même comme *cette* conscience *singulière-ci*, mais bien plutôt comme *unité* d'elle-même et de l'autre conscience de soi, et par là comme un singulier supprimé ou comme un *universel*.

Le plaisir[1] dont elle a joui a bien pour elle cette signification positive, qu'elle est devenue à *soi-même* comme conscience de soi ob-jective, mais tout autant cette autre signification, négative, qu'elle s'est supprimée *soi-même*; et, en tant qu'elle a compris sa réalisation effective seulement suivant la première signification, son expérience entre comme contradiction dans sa conscience, où l'effectivité atteinte de sa singularité se voit anéantie par l'*essence* négative, qui, dépourvue d'effectivité, | fait face en son vide à cette singularité et, néanmoins, est la puissance dévorante disposant de la conscience de soi. Cette essence n'est rien d'autre que le *concept* de ce que cette individualité est en soi. Mais une telle individualité est encore la figure la plus pauvre de l'esprit qui se réalise effectivement, car elle n'est encore, pour elle-même, que l'*abstraction* de la raison ou l'*immédiateté* de l'*unité* de l'*être-pour-soi* et de l'*être-en-soi*; son essence est donc seulement la catégorie *abstraite*. Pourtant, elle n'a plus la forme de l'être *immédiat*, *simple*, comme c'est le cas pour l'esprit qui observe, où elle est l'*être* abstrait ou [encore], si elle est posée comme quelque chose d'étranger, la *choséité* en général. Ici, l'être-pour-soi et la médiation sont entrés dans cette choséité. Elle entre donc en scène en tant que *cercle*, un cercle dont le contenu est la relation pure développée des essentialités simples. C'est pourquoi la réalisation effective atteinte de cette individualité ne consiste en rien d'autre si ce n'est qu'elle a projeté ce cercle d'abstractions, hors de l'exiguïté fermée de la conscience de soi simple, en l'élément de l'*être-pour-celle-ci* ou de l'expansion ob-jective. Ce qui

1. C'est bien « Lust », et non Luft » (BH), qui semble imprimé en H.

devient donc, pour la conscience de soi, dans la jouissance du plaisir, [et] en tant [même] que son essence, *ob-jet*, c'est l'expansion de ces essentialités vides dont on vient de parler, de l'unité pure, de la différence pure, ainsi que de leur relation; en plus d'elles, l'ob-jet dont l'individualité fait l'expérience comme de son *essence* n'a aucun contenu. Il est ce qu'on appelle la *nécessité*, car la nécessité, le *destin*, | etc., c'est précisément ce dont on ne sait pas dire *ce qu'*il fait, ce que sont ses lois déterminées et son contenu positif, parce qu'il est le concept pur absolu lui-même, intuitionné comme *être*, la *mise en relation* simple et vide, mais qui ne peut être arrêtée et perturbée, dont l'œuvre est seulement le néant de la singularité. Elle est cette *connexion ferme,* parce que ce qui met en connexion, ce sont les essentialités pures ou les abstractions vides; unité, différence, et relation sont des catégories dont chacune n'est rien en et pour elle-même, n'est qu'en relation à son contraire, et qui, par suite, ne peuvent pas se séparer les unes des autres. Elles sont par leur *concept* rapportées les unes aux autres, car elles sont les purs concepts eux-mêmes, et ce *rapport absolu* et mouvement abstrait constitue la nécessité. L'individualité seulement singulière, qui n'a d'abord pour contenu que le pur concept de la raison, au lieu de s'être jetée, de la théorie morte, dans la vie, s'est bien plutôt seulement jetée dans la conscience de son propre manque de vie et elle n'échoit à elle-même que comme la nécessité vide et étrangère, comme l'effectivité *morte*[1].

2 Le passage se produit de la forme de l'*Un* en celle de l'*universalité*, d'une abstraction absolue dans l'autre, du but de l'*être-pour-soi* pur, qui a rejeté la communauté avec *d'autres*, dans le contraire *pur*, dans | l'*être-en-soi* de ce fait tout aussi abstrait. C'est là ce qui apparaît donc de telle façon que l'individu n'a fait qu'aller à l'abîme, et que la raideur

1. La raison active *immédiate* abstraite, comme telle unité indifférenciée de ses propres moments différents (l'identité à soi du Soi, sa différence d'avec soi comme objectivité, et leur lien), s'est, pour se remplir et concrétiser, jetée dans son Autre, la vie comme *diversité* luxuriante. Mais, dans l'élément de celle-ci, elle n'a pu, en les y projetant, que faire *se différencier* ces moments d'elle-même en subissant leur identité conceptuelle, en cela absolue, alors totalisée comme une nécessité ou un destin implacable opprimant sa propre punctiformité. Où son Soi cherchait sa vie, il a trouvé sa mort. Le jeune Hegel avait bien, dans les textes sur *L'esprit du christianisme et son destin*, dit que « le destin est la conscience de soi-même, mais comme d'un ennemi » (*Hegels theologische Jugendschriften* [*Hegel. Ecrits théologiques de jeunesse*], édition H. Nohl, Tübingen, 1907, p. 283).

cassante absolue de la singularité est pulvérisée au contact de l'effectivité tout aussi dure, mais continue. – En tant que l'individu est, comme conscience, l'unité de lui-même et de son contraire, cet écroulement est encore pour lui; il est son but et sa réalisation effective, ainsi que la contradiction de ce qui était *pour lui* l'essence et de ce qui est *en soi* l'essence; – il fait l'expérience du double sens qui réside dans ce qu'il fait, à savoir de s'être *pris* sa *vie*; il a pris la vie, mais il a bien plutôt par là attrapé la mort.

Ce *passage* de son être vivant en la nécessité sans vie lui apparaît par suite comme un renversement qui n'est médiatisé par rien. Le facteur médiatisant devrait nécessairement être ce en quoi les deux côtés ne feraient qu'un, où, donc, la conscience connaîtrait l'un des moments dans l'autre, son but et agir dans le destin et son destin dans son but et agir, *sa propre essence* dans cette *nécessité*. Mais cette unité est pour une telle conscience précisément le plaisir lui-même, ou le sentiment *simple*, *singulier*, et le passage menant du moment de ce but qui est le sien dans le moment de son essence vraie est pour elle un pur saut dans l'opposé, car ces moments ne sont pas contenus et liés dans le sentiment, mais seulement dans le pur Soi, qui est un universel ou la | pensée. La conscience est, par conséquent, du fait de son expérience, dans laquelle sa vérité devait lui advenir, bien plutôt devenue à ses propres yeux une énigme, les suites de ses actes ne sont pas pour elle ses actes eux-mêmes; ce qui lui arrive n'est pas *pour elle* l'expérience de ce qu'elle est *en soi*, le passage n'est pas un simple changement de forme du même contenu et de la même essence, une fois représentés comme contenu et essence de la conscience, l'autre fois comme ob-jet ou essence intuitionnée d'elle-même. La *nécessité abstraite* vaut donc comme la *puissance* seulement négative, non comprise, de l'*universalité*, au contact de laquelle l'individualité est fracassée.

C'est jusqu'ici que va le phénomène de cette figure de la conscience de soi; l'ultime moment de son existence est la pensée de sa perte dans la nécessité ou la pensée d'elle-même comme d'une essence absolument *étrangère* à ses yeux. Mais la conscience de soi a *en soi* survécu à cette perte, car cette nécessité ou cette pure universalité est *sa propre essence*. Cette réflexion de la conscience dans elle-même,

qui consiste à savoir la nécessité comme *soi-même*, est une nouvelle figure d'elle-même[1].

| b

LA LOI DU COEUR ET LE DÉLIRE DE LA PRÉSOMPTION

Ce que la nécessité est en vérité à même la conscience de soi, elle l'est pour sa nouvelle figure, dans laquelle cette conscience est à ses propres yeux en tant que ce qui est nécessaire; elle sait qu'elle a *immédiatement* dans elle-même l'*universel* ou la *loi*, laquelle loi, en vertu de cette détermination consistant en ce qu'elle est immédiatement dans l'être-pour-soi de la conscience, s'appelle la *loi du cœur*. Cette figure est *pour soi*, en tant que *singularité*, [l']essence, comme l'était la précédente, mais elle est plus riche de la détermination consistant en ce que, pour elle, cet *être-pour-soi* vaut comme nécessaire ou universel.

Ainsi la loi, qui est immédiatement la loi propre de la conscience de soi, ou un cœur, mais qui a en lui une loi, est le *but* qu'elle vise à réaliser effectivement. Il s'agit de voir si sa réalisation effective va correspondre à ce concept et si elle va, dans cette réalisation, faire l'expérience de cette loi qui est la sienne comme de l'essence[2].

1. Hegel souligne ici exemplairement ce qui vaut en soi pour la dialectique de toute figure de la conscience. Cette dialectique est d'abord intérieure à une figure en tant qu'elle frappe tel ou tel moment d'elle-même et la fait donc évoluer – certes à travers des ruptures – mais dans son maintien d'elle-même. Mais lorsque la dialectique *dans* la figure devient celle *de* la figure comme totalisation encore contradictoire de ses moments, la rupture fait passer de cette figure à une figure absolument autre en sa réalité. Les grandes ruptures ponctuant le processus de la dialectique marquent l'excès de l'auto-position du positif qu'est la nouvelle figure – c'est-à-dire du moment du spéculatif – par rapport à la figure précédente, qui s'achève sur l'auto-négation de sa négativité, constitutive du moment du dialectique, excès manifestant que, dans le développement phénoménologique comme dans tout développement, la nécessité, pour Hegel, est bien portée par la liberté dont elle établit, à son terme, l'absoluité (ce que nous avons tenté de montrer dans notre étude « Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel » (*Revue internationale de philosophie*, n° 139-140 : *Hegel et la dialectique*, Paris, PUF, 1982; repris in *Etudes hégéliennes : raison et décision*, Paris, PUF, 1992, p. 111-133).

2. Selon Jean Hyppolite (cf. traduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, I, Paris, Aubier, 1939, p. 303, note 38), la figure de la loi du cœur est illustrée par le « subjectivisme sentimental » d'un Rousseau ou du Werther de Goethe, mais surtout par l'activisme humanitaire romantique du héros des *Brigands* de Schiller, Karl Moor, le redresseur de torts en dehors de l'artifice institutionnel du droit et de la loi.

A ce cœur fait face une réalité effective, car, dans le cœur, la loi n'est 1
d'abord que *pour soi*, elle n'est pas encore réalisée et elle est donc en même temps quelque chose d'*autre* que ce qu'est le concept. Cet Autre se détermine, de ce fait, comme une effectivité qui est l'opposé de ce qui est à réaliser effectivement, par là la *contradiction* de la *loi* et de la | *singularité*. Ladite effectivité est ainsi, d'un côté, une loi par laquelle l'individualité singulière est soumise à une pression, un ordre violent du monde qui contredit la loi du cœur, et, d'un autre côté, une humanité souffrant sous cet ordre en tant qu'humanité qui ne suit pas la loi du cœur, mais est assujettie à une nécessité étrangère. – Cette effectivité, qui apparaît *face* à la figure actuelle de la conscience, n'est, comme cela ressort, rien d'autre que le rapport scindé précédent de l'individualité et de sa vérité, le rapport constitutif d'une nécessité cruelle par laquelle cette individualité est opprimée. *Pour nous*, le mouvement précédent vient faire face à la nouvelle figure pour la raison que celle-ci a surgi de lui, que, donc, le moment dont elle provient est nécessaire pour elle; mais, à elle, ce moment apparaît comme quelque chose de *trouvé là*, en tant qu'elle n'a aucune conscience de sa propre *origine* à elle, et que, à ses yeux, l'essence consiste bien plutôt à être *pour soi-même* ou à être le négatif à l'encontre de cet en-soi positif[1].

Supprimer cette nécessité contredisant la loi du cœur, ainsi que la souffrance présente du fait d'une telle nécessité, voilà donc ce à quoi tend cette individualité. Elle n'est plus en cela la légèreté de la figure précédente, qui ne voulait que le plaisir singulier, mais le sérieux d'un but élevé, lequel sérieux cherche son plaisir dans la présentation de son essence propre prise en toute son *excellence* et dans la production du *bien*[2] *de l'humanité*. Ce que | l'individualité réalise effectivement est

1. L'immanence du développement dialectique n'offre comme contenu à la nouvelle figure que le contenu qui s'est nié de l'ancienne. Mais ce contenu est *trouvé* par la nouvelle figure en tant que nouvelle, que son auto-position (spéculative) coupe, en son existence, de l'auto-négation (dialectique) de l'ancienne. Trouvant son contenu originel devenu ainsi pour elle un *ob-jet*, c'est-à-dire une objection, elle ne peut que le nier pour vraiment s'affirmer elle-même. Elle nie donc ce dont l'être-nié a permis sa position. C'est là le grand principe de l'ingratitude spéculative, promis à un bel avenir, aussi après Hegel : ainsi, Marx écrira bien, dans sa première critique de la philosophie hégélienne de l'Etat, que « toute conséquence combat contre l'existence de ses présuppositions » (à propos de l'Addition au § 297 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel).

2. « *Wohl* ». Kant soulignait dans sa *Critique de la raison pratique*, que la langue allemande avait la chance de disposer de deux mots distincts pour exprimer la différence

[en] soi-même la loi, et son plaisir est par conséquent en même temps le plaisir universel de tous les cœurs. Les deux choses sont à ses yeux *indissociées* : son plaisir est ce qui est conforme à la loi, et la réalisation effective de la loi de l'humanité universelle lui apprête son plaisir singulier. Car, à l'intérieur d'elle-même, l'individualité et ce qui est nécessaire, *immédiatement*, ne font qu'un; la loi est loi du cœur. L'individualité n'a pas encore bougé de sa place, et l'unité des deux termes ne s'est pas accomplie moyennant le mouvement médiatisant d'eux-mêmes, pas encore moyennant la discipline. La réalisation effective de l'être-essence immédiat *sans éducation* passe pour une présentation de son excellence et pour une production du bien de l'humanité.

En revanche, la loi qui fait face à la loi du cœur est séparée du cœur et libre pour elle-même. L'humanité qui relève d'elle ne vit pas dans l'unité, dispensatrice de bonheur, de la loi avec le cœur, mais, ou bien dans une séparation et souffrance cruelle, ou bien, pour le moins, dans la privation de la jouissance de *soi-même* lorsqu'on *suit* la loi, et dans le manque de la conscience de son excellence propre lorsqu'on la *transgresse*. Parce que cet ordre divin et humain, détenteur de la puissance, dont il vient d'être question, est séparé du cœur, il est pour celui-ci une *apparence* qui doit perdre ce qui est encore associé à elle, à savoir la puissance et l'effectivité. Un tel ordre peut bien, dans | son *contenu*, s'accorder de façon contingente avec la loi du cœur, et alors ce dernier peut s'en accommoder, toutefois ce n'est pas l'être conforme à la loi purement comme tel qui est pour lui l'essence, mais le fait qu'il ait, lui, dans cet être la conscience *de lui-même*, qu'il *s*'y soit satisfait *lui-même*. Mais là où le contenu de la nécessité universelle ne s'accorde pas avec le cœur, cette nécessité, aussi suivant son contenu propre, n'est rien en soi, et il lui faut céder à la loi du cœur.

L'individu *accomplit* donc la loi de son cœur; elle devient *ordre universel*, et le plaisir devient une réalité effective en et pour soi

du bien de l'agent en son être propre : le bien *de* X – « Wohl » – et du bien, tel *en lui-même*, en son sens universel, qu'est l'acte – « Gut ». Le français n'a pas cette chance. Aucune traduction française de « Wohl » n'est vraiment satisfaisante : « bien-être », « bonheur » disent trop peu, car « Wohl » exprime la reprise et consécration formelle, idéalisante, de ce qui est éprouvé tel. Nous avons donc retenu – et c'est un pis-aller –, pour traduire « Wohl », l'expression de « bien propre », quand ce sens n'est pas déjà exprimé comme le bien *de*... – Nous traduisons « das Gute » par l'expression non relative, mais absolue : le bien.

conforme à la loi. Mais, dans cette réalisation effective, la loi, en fait, lui a filé entre les doigts, elle devient immédiatement seulement le rapport qui devait être supprimé. La loi du cœur cesse, précisément du fait de sa réalisation effective, d'être loi du *cœur*. Car elle obtient dans cette réalisation la forme de l'*être* et elle est désormais une *puissance universelle* pour laquelle *ce* cœur-*ci* est indifférent, en sorte que l'individu ne trouve plus *son propre* ordre, du fait qu'il l'*instaure*, comme étant le sien. C'est pourquoi, par la réalisation effective de sa loi, il ne produit pas *sa* loi, mais – en tant que cette réalisation est *en soi* la sienne, tandis qu'elle est pour lui une réalisation étrangère – seulement ceci, à savoir qu'il s'implique dans l'ordre effectif et, à la vérité, dans cet ordre en tant que constituant une sur-puissance qui ne lui est pas seulement étrangère, mais hostile. – Du fait de son acte, l'individu se pose *dans* ou plutôt | *comme* l'élément universel de l'effectivité qui est, et son acte doit lui-même, à son idée, avoir la valeur d'un ordre universel. Mais, par là, il s'est lui-même rendu *libre* de lui-même, il continue de croître pour soi en tant qu'universalité et se purifie de la singularité; l'individu qui veut connaître l'universalité seulement dans la forme de son être-pour-soi [à lui] immédiat ne se connaît donc pas dans cette universalité libre, alors, que en même temps, il lui appartient, car elle est son agir. C'est pourquoi cet agir a la signification inverse de *contredire* l'ordre universel, car son acte doit être l'acte de *son* cœur singulier, non pas une effectivité libre universelle; et, en même temps, il a *reconnu* en fait un tel ordre universel, car l'agir a le sens de poser son essence en tant que *libre effectivité*, c'est-à-dire de reconnaître l'effectivité comme son essence.

L'individu a, par le concept de son agir, déterminé la façon plus précise dont l'universalité effective à laquelle il s'est fait appartenir se tourne contre lui. Son acte appartient, en tant qu'*effectivité*, à l'universel, mais le contenu de cet acte est l'individualité propre qui veut se conserver comme cette individualité *singulière* opposée à l'universel. Il ne saurait être question d'établir une loi déterminée, quelle qu'elle soit, mais l'unité immédiate du cœur singulier avec l'universalité est la pensée élevée au rang de loi et devant valoir selon laquelle | *chaque cœur* doit nécessairement, dans ce qui est loi, *se* reconnaître lui-même. Mais seul le cœur de cet individu que voici a son effectivité posée dans son acte, lequel lui exprime *son être-pour-soi* ou *son plaisir*. Cet acte doit valoir immédiatement comme un universel, c'est-à-dire qu'il est en vérité quelque chose de particulier et a seulement la forme de

l'universalité : le contenu *particulier* de l'individu doit *en tant que tel* valoir comme universel. C'est pourquoi les autres ne trouvent pas, dans ce contenu, accomplie la loi de leur cœur, mais bien plutôt la loi *d'un autre* cœur ; et c'est justement en suivant la loi universelle qui veut que, dans ce qui est loi, chacun trouve son cœur, qu'ils se tournent contre l'effectivité que *cet autre* cœur a établie, de la même façon que *lui* s'est tourné contre la leur. L'individu trouve ainsi, comme il trouva que l'était en premier lieu seulement la loi rigide, maintenant que les cœurs des hommes eux-mêmes sont opposés à ses intentions excellentes, et sont à exécrer.

Parce qu'une telle conscience ne connaît d'abord l'universalité que comme universalité *immédiate* et la nécessité que comme nécessité du *cœur*, la nature de la réalisation effective et de l'activité efficiente lui est inconnue, à savoir que celle-ci, en tant qu'elle est l'*étant*, est, en sa vérité, bien plutôt l'être *en soi universel* en lequel la singularité de la conscience, singularité qui se confie à elle pour être comme *cette singularité* immédiate *que voici*, va bien plutôt à sa ruine ; au lieu de cet *être sien*, la conscience atteint donc dans l'être la séparation de *soi-même* d'avec soi qui rend étranger à soi. Cependant, ce dans quoi elle ne se connaît pas | n'est plus la nécessité morte, mais la nécessité en tant que vivifiée par l'individualité universelle. Elle prenait cet ordre divin et humain, qu'elle trouvait là comme étant en vigueur, pour une effectivité morte dans laquelle, tout comme elle-même qui se fixe comme ce cœur-ci étant pour soi, opposé à l'universel, ceux aussi qui en relèvent n'auraient pas la conscience d'eux-mêmes, mais elle le trouve bien plutôt vivifié par la conscience de tous et comme la loi de tous les cœurs. Elle fait l'expérience de ce que l'effectivité est un ordre vivifié, en même temps qu'elle agit, précisément pour autant qu'elle réalise effectivement la loi de son cœur, car cette réalisation ne signifie rien d'autre si ce n'est que l'individualité devient à elle-même ob-jet en tant qu'un universel, mais un ob-jet dans lequel elle ne se reconnaît pas.

2 Ce qui donc, pour cette figure de la conscience de soi, surgit de son expérience comme le vrai *contredit* ce qu'elle est *pour soi*. Mais ce qu'elle est pour soi a soi-même pour elle la forme d'une universalité absolue, et c'est la loi du cœur, laquelle, immédiatement, ne fait qu'un avec la conscience de *soi*. En même temps, l'ordre subsistant et vivant est aussi bien la *propre essence* et œuvre de cette conscience de soi ; celle-ci ne produit rien d'autre que lui ; il est dans une unité également immédiate avec la conscience de soi. Celle-ci est de cette manière, en appartenant à une essentialité doublée opposée [à soi dans soi], contradictoire en soi-même et disloquée dans son être le plus intérieur. La | loi de *ce* cœur-*ci* est seulement celle dans laquelle la conscience de soi se reconnaît elle-même, mais l'ordre universel qui a cours lui est devenu, du fait de la réalisation effective de cette loi, aussi bien sa propre *essence* et sa propre *effectivité* ; ce qui se contredit donc dans sa conscience, les deux côtés dans la forme de l'essence et de sa propre effectivité, c'est ce qui est pour elle.

En énonçant ce moment de son écroulement conscient de soi et, en lui, le résultat de son expérience, la conscience de soi se montre comme ce renversement intérieur d'elle-même, comme le dérangement[1] de la conscience pour laquelle son essence est immédiatement non-essence, son effectivité immédiatement non-effectivité. – Le dérangement de l'esprit ne peut être tenu pour consistant en ce que, d'une façon générale, quelque chose de sans essence serait tenu pour essentiel, quelque chose de non effectif pour effectif, en sorte que ce qui pour l'un est essentiel ou effectif ne le serait pas pour un autre, et que la conscience de l'effectivité et celle de la non-effectivité, ou la conscience de l'essentialité et celle de la non-essentialité, tomberaient l'une en dehors de l'autre. – Si quelque chose est, en fait, pour la conscience en général, effectif et essentiel, mais, pour moi, ne l'est pas, j'ai dans la conscience de son caractère de néant en même temps, puisque je suis conscience en général, la conscience de son effectivité, – et, en tant que les deux sont fixées, c'est là une unité qui est la folie[2] en général. Mais, dans celle-ci, seul | un *ob-jet* est dérangé pour la conscience ; la conscience ne l'est pas comme telle dans et pour elle-même. Mais, dans le résultat de l'expérience faite qui s'est dégagé ici, la conscience est, dans sa loi, consciente *d'elle-même* comme de ce réel effectif ; et, en même temps, la même essentialité, la même effectivité, précisément, s'étant *rendue étrangère à elle en se séparant d'elle*, elle est, en tant que conscience de soi, qu'absolue effectivité, consciente de sa non-effectivité, ou [encore :] les deux côtés valent immédiatement à ses yeux, suivant leur contradiction,

1. « Verrücktheit » : le dérangement de l'esprit, la folie.

2. « Wahnsinn » : le délire, la folie – Hegel prend ce terme ici en un sens général. Plus tard, dans ses cours sur la Philosophie de l'esprit insérée dans l'*Encyclopédie*, il distinguera plus précisément, au sein du dérangement de l'esprit ou folie en général, le délire maniaque (« Wahnsinn »).

comme *son essence*, laquelle est ainsi, au plus intime d'elle-même, dérangée.

C'est pourquoi l'état où le cœur bat pour le bien de l'humanité passe dans le déchaînement[1] de la présomption dérangée, dans la fureur à laquelle la conscience se livre pour se conserver à l'encontre de sa destruction, et ce, en projetant hors d'elle-même la mise à l'envers des choses qu'elle est elle-même, et en déployant tous ses efforts pour la regarder et l'énoncer comme un Autre qu'elle. Elle énonce ainsi l'ordre universel comme un renversement de la loi, du cœur et de son bonheur, qui a été inventé – et mis en œuvre pour la misère sans nom de l'humanité trompée – par des prêtres fanatiques, des despotes s'adonnant à la débauche, et des laquais à leur service se dédommageant de leur avilissement, au-dessous d'eux, en avilissant et en opprimant[2]. – La conscience énonce, dans ce dérangement qui est le sien, l'*individualité* comme ce qui dérange et est renversé, mais il s'agit alors d'une individualité *étrangère* et *contingente*. Mais le cœur, ou la | *singularité de la conscience en tant que singularité qui veut être immédiatement universelle*, est cette entité dérangeante et renversée elle-même, et son agir est seulement la production du fait consistant en ce que cette contradiction accède à *sa* conscience. Car le vrai est pour lui la loi du cœur, – quelque chose de simplement *visé*, qui n'a pas, comme l'ordre subsistant, soutenu l'épreuve du jour, mais qui, bien plutôt, dès qu'il se montre à celui-ci, va à l'abîme. Cette loi qui est la sienne devait avoir de l'*effectivité*; en cela, la loi, comme *effectivité*, comme *ordre en vigueur*, est pour lui but et essence; mais, immédiatement, l'*effectivité*, précisément la loi en tant qu'*ordre en vigueur*, est tout autant, pour lui, ce qui, bien plutôt, tient du néant. – De même, son effectivité *propre*, *lui-même* en tant que singularité de la conscience, est pour lui-même l'essence, mais c'est pour lui un but que de poser cette effectivité comme un *étant*; c'est donc immédiatement, bien plutôt, pour lui, son Soi en tant qu'être non singulier, qui est l'essence, ou le but en tant que loi, [et] précisément en cela en tant qu'une universalité qu'il serait lui-même pour sa conscience. – Ce concept qui est le sien devient, moyennant son agir, un ob-jet; quant à son Soi, il en fait ainsi bien plutôt l'expérience comme de

1. « Toben ».

2. La fondation dialectique naturelle de la vie éthique, historiquement réalisée dans l'antiquité, est bien illustrée par les thèmes chers à la culture moderne du XVIIIe siècle (cf. ci-dessus, note 2, p. 325).

ce qui est non effectif, et il fait l'expérience de la non-effectivité comme de son effectivité. Ce n'est donc pas une individualité contingente et étrangère, mais précisément ce cœur, qui est de tous les côtés dans lui-même ce qui est renversé et qui renverse.

Mais en tant que l'individualité immédiatement universelle est ce qui est renversé et qui renverse, cet ordre universel, étant donné qu'il est la loi de tous les *cœurs*, c'est-à-dire de ce qui est renversé, | n'est pas moins lui-même en soi ce qui est renversé, ainsi que l'énonçait le dérangement de l'esprit en son déchaînement. Une première fois, un tel ordre se démontre, dans la résistance que la loi d'un cœur rencontre chez les autres individus singuliers, être la *loi* de tous les cœurs. Les lois existantes sont défendues contre la loi d'un individu parce qu'elles ne sont pas une vide et morte nécessité sans conscience, mais une universalité et substance spirituelle dans laquelle ceux en qui elle a son effectivité vivent et sont conscients d'eux-mêmes en tant qu'individus, en sorte que, même s'ils se plaignent de cet ordre comme s'il allait contre la loi intérieure et qu'ils soutiennent contre lui les avis du cœur, ils sont en fait attachés à lui avec leur cœur comme à leur essence, et, quand cet ordre leur est enlevé ou qu'eux-mêmes s'en écartent, ils perdent tout. En tant que c'est en cela que consistent justement l'effectivité et la puissance de l'ordre public, celui-ci apparaît donc comme l'essence universellement vivifiée égale à elle-même, et l'individualité comme la forme d'un tel ordre. – Mais cet ordre est aussi bien ce qui est renversé.

Car il est impliqué dans le fait que ledit ordre est la loi de tous les cœurs, tous les individus étant immédiatement cet universel, qu'il est une effectivité qui est seulement l'effectivité de l'individualité *étant pour soi* ou du cœur. La conscience qui établit la loi de son cœur fait donc l'expérience d'une résistance de la part d'autres consciences, parce qu'elle | contredit les lois *tout aussi singulières* de leur cœur, et ces consciences ne font dans leur résistance rien d'autre que d'établir leur loi et de lui donner cours. C'est pourquoi l'*universel* qui est présent est seulement une résistance universelle et le combat de tous les uns contre les autres, combat dans lequel chacun fait valoir sa singularité propre, mais en même temps n'y parvient pas parce que cette singularité éprouve la même résistance et qu'elle est, réciproquement, dissoute par les autres. Ce qui parait être un *ordre* public est donc cette entrée en guerre universelle dans laquelle chacun tire à soi ce qu'il peut, rend la justice en la singularité des autres et établit ferme la sienne, qui, de la même façon, disparaît du fait d'autres hommes. L'ordre en question est

le *cours du monde*, l'apparence d'une marche constante, qui n'est qu'une *universalité visée* et dont le contenu est bien plutôt le jeu sans essence de l'établissement ferme des singularités et de leur dissolution.

Si nous considérons les deux côtés de l'ordre universel l'un par rapport à l'autre, [nous voyons que] la dernière universalité a pour contenu l'individualité sans repos pour laquelle l'avis propre à soi ou la singularité sont la loi, pour laquelle l'effectif est non effectif et le non-effectif l'effectif. Mais elle est en même temps le *côté de l'effectivité* de l'ordre, car l'*être-pour-soi* de l'individualité lui appartient. – L'autre côté est l'*universel*, en tant qu'essence *en repos*, mais, précisément pour cette raison, seulement comme un *intérieur* qui n'est pas absolument pas, mais n'est pourtant pas une effectivité, et | qui ne peut devenir lui-même effectif que par la suppression de l'individualité qui s'est arrogé l'effectivité. Cette figure de la conscience, qui consiste en ce que celle-ci advient à elle-même dans la loi, dans ce qui est *en soi* le vrai et le bien, non pas en tant que la singularité, mais seulement en tant qu'*essence*, tandis qu'elle sait l'individualité comme ce qui est renversé et renverse, et qu'il lui faut par conséquent sacrifier la singularité de la conscience, c'est la *vertu*.

c
LA VERTU ET LE COURS DU MONDE

1 Dans la première figure de la raison active, la conscience de soi était pour elle-même une pure individualité, et, face à celle-ci, se tenait l'universalité vide. Dans la deuxième figure, les deux parties de l'antithèse avaient chacune en elles les *deux* moments : la loi et l'individualité; mais l'une des parties, le cœur, était leur unité immédiate, l'autre leur opposition. Ici, dans le rapport de la vertu et du cours du monde, les deux membres sont chacun l'unité et l'antithèse de ces moments, ou un mouvement de la loi et de l'individualité l'une à l'égard de l'autre, mais un mouvement opposé[1]. Pour la conscience de la vertu, la *loi* est l'*essentiel*, et l'individualité ce qui est à supprimer, et donc aussi bien

1. Grand principe de la dialectique hégélienne : l'opposition ne peut se surmonter qu'en s'intériorisant dans chacun des opposés, c'est-à-dire qu'en devenant en eux une contradiction, laquelle, comme telle, se contredit elle-même en étant insupportable à elle-même, et, par conséquent, ouvre la voie à la réconciliation des opposés. Les différents ne peuvent totalement s'identifier que si chacun d'eux se différencie totalement d'avec lui-même.

| en sa conscience elle-même que dans le cours du monde. A même la conscience, l'individualité propre est à soumettre à la discipline de l'universel, du vrai et du bien en soi; mais cette conscience demeure encore, dans une telle discipline, une conscience personnelle; la vraie discipline est seulement le sacrifice de la personnalité tout entière, en tant qu'épreuve avérant que la conscience n'est pas en fait restée encore attachée à des singularités. Dans ce sacrifice singulier, l'individualité est en même temps anéantie à même le *cours du monde*, car elle est aussi un moment simple commun aux deux cotés. – Dans le cours du monde, l'individualité se comporte de la manière inverse par rapport à la position qui est la sienne à même la conscience vertueuse, à savoir qu'elle fait d'elle l'essence et que, en agissant inversement à leur égard, elle s'assujettit le vrai et le bien *en soi*. – En outre, tout autant, le cours du monde n'est pas seulement, pour la vertu, cet universel *renversé* par l'*individualité*, mais l'ordre absolu est pareillement un moment commun, qui, seulement, à même le cours du monde, n'est pas présent pour la conscience comme une *effectivité ayant le caractère d'un étant*, mais constitue l'*essence intérieure* de ce cours du monde. C'est pourquoi un tel ordre absolu n'a pas, à proprement parler, à être produit d'abord par la vertu, car la production est, comme *agir*, conscience de l'individualité, et celle-ci est bien plutôt à supprimer; mais, par cette suppression, il est en quelque sorte seulement fait place à l'*en-soi* du cours du monde, pour qu'il entre en et pour soi-même dans l'existence.

Le *contenu* universel du cours effectif du monde s'est déjà dégagé; considéré de plus près, il | n'est à son tour rien d'autre que les deux mouvements précédents de la conscience de soi. C'est d'eux qu'est issue la figure de la vertu; en tant qu'ils sont son origine, elle les a avant elle; mais elle vise à supprimer son origine et à se réaliser ou à devenir *pour soi*[1]. Le cours du monde est ainsi, d'un côté, l'individualité singulière qui cherche son plaisir et sa jouissance, qui y trouve, à dire vrai, son écroulement, et qui satisfait par là l'universel. Mais cette satisfaction elle-même, comme tous les autres moments de ce rapport, est une figure et un mouvement renversés de l'universel. L'effectivité est seulement la singularité du plaisir et de la jouissance, tandis que l'universel lui est opposé; [il y a là] une nécessité qui est seulement la figure vide de cet universel, une réaction seulement négative et un agir

1. Cf. ci-dessus, note 1, p. 335.

sans contenu. – L'autre moment du cours du monde est l'individualité qui veut être en et pour elle-même une loi et qui, en se mettant en tête cette idée, trouble l'ordre existant; la loi universelle se conserve assurément face à cette présomption et elle n'entre plus en scène comme quelque chose d'opposé à la conscience et de vide, ni comme une nécessité morte, mais comme une *nécessité dans la conscience elle-même*. Mais, telle qu'elle existe en tant que la mise en relation *consciente* de l'effectivité absolument contradictoire [dans soi-même], elle est le dérangement [de l'esprit], tandis que, telle qu'elle est comme effectivité *ob-jective*, elle est l'être-renversé en général. L'universel | se présente donc bien dans les deux côtés comme la puissance disposant de leur mouvement, mais l'*existence* de cette puissance est seulement le renversement universel.

2 Or, c'est de la vertu que l'universel doit recevoir son effectivité véritable, moyennant la suppression de l'individualité, du principe du renversement; le but de la vertu, c'est, par ce moyen, de renverser à son tour le cours renversé du monde et de produire l'essence vraie de ce cours du monde. Cette essence vraie n'est d'abord, à même le cours du monde, que son *en-soi*, elle n'est pas encore effective et c'est pourquoi la vertu ne fait d'abord qu'y *croire*. Cette croyance, elle vise à l'élever à une vue, mais sans jouir des fruits de son travail et de son sacrifice. Car, dans la mesure où elle est *individualité*, elle est l'*agir* du combat qu'elle engage avec le cours du monde, mais son but et sa véritable essence, c'est de vaincre l'effectivité du cours du monde; l'existence par là produite du bien est, de la sorte, la cessation de son *agir* ou de la *conscience* de l'individualité. – Quant à savoir comment ce combat lui-même peut être soutenu, de quoi la vertu fait en lui l'expérience, si, du fait du sacrifice qu'elle prend sur soi, le cours du monde va avoir le dessous, mais la vertu triompher, – c'est là ce qui doit nécessairement se décider à partir de la nature des *armes* vivantes que les combattants manient. Car les armes ne sont rien d'autre que l'*essence* des combattants eux-mêmes, une essence qui se fait seulement jour pour eux deux sur le mode de la réciprocité. Leurs armes se sont par là déjà dégagées de ce qui est donné là dans ce combat[1].

1. Le combat de la vertu contre le cours du monde ne peut se décider ni *pour* la vertu (qui jouirait alors, de façon non vertueuse, de son sacrifice), ni – comme Hegel va le montrer – *par* elle, car, en tant que combattante, elle liera moins fortement en elle

| L'*universel*, pour la conscience vertueuse, est véritable dans la *foi* ou *en soi*, il n'est pas encore une universalité effective, mais une universalité *abstraite*; en cette conscience elle-même il est *comme but*, en ce qui est le cours du monde *comme quelque chose d'intérieur*. C'est dans cette détermination précisément que l'universel se présente aussi en la vertu pour le cours du monde, car celle-ci *veut* d'abord accomplir le bien et elle ne le donne pas elle-même encore comme une effectivité. Cette déterminité peut aussi être considérée d'une façon telle que, suivant elle, le bien, en entrant en scène dans le combat contre le cours du monde, se présente, du coup, comme étant pour *un Autre*, comme quelque chose qui n'est pas *en et pour soi-même*, car autrement il ne voudrait pas d'abord se donner sa vérité en réduisant par la contrainte son contraire. Il n'est d'abord que *pour un Autre* : c'est là ce qui signifie la même chose que ce qui s'est montré auparavant de lui dans la considération opposée, à savoir qu'il n'est d'abord qu'une *abstraction*, qui n'a de réalité que dans le rapport, non pas en et pour soi.

Le bien ou l'universel, tel qu'il entre donc en scène ici, est ce que l'on nomme les *dons*, les *capacités*, les *facultés*. Il est un mode d'être du spirituel dans lequel celui-ci est représenté comme un universel qui a besoin, pour sa vivification et son mouvement, du principe de l'individualité, et qui a dans cette dernière son *effectivité*. Par ce principe, pour autant qu'il est en la conscience de la vertu, un tel universel est *bien appliqué*, mais le même principe, pour autant qu'il est dans le cours du monde, *mésuse* de cet universel; – [c'est là] un instrument passif | qui, régi par la main de la libre individualité, indifférent à l'égard de l'usage qu'elle fait de lui, peut être aussi l'objet d'un mésusage pour la production d'une effectivité qui est la destruction de lui-même; [c'est] une matière sans vie, manquant d'une subsistance-par-soi propre, une matière à laquelle peut être imposée telle forme ou telle autre, et même pour sa propre perte.

En tant que cet universel est aux ordres de la conscience de la vertu, comme à ceux du cours du monde, d'une égale façon, on ne peut pas prévoir si, équipée de la sorte, la vertu va vaincre le vice. Les armes sont les mêmes; elles sont ces capacités et ces facultés. Certes, la vertu a mis en embuscade sa croyance en l'unité originaire de son but et de

que ne le fera le cours du monde l'individualité et l'universel, les moments utilisés comme armes par tous deux.

l'essence du cours du monde, une unité qui doit tomber sur le dos de l'ennemi pendant le combat et *en soi* achever celui-ci, de telle sorte que, par là, en fait, pour le chevalier de la vertu[1], son propre *agir* et combattre est à proprement parler un simulacre de combat qu'il ne *peut* pas prendre au sérieux – parce qu'il place sa véritable force en ceci que le bien serait *en et pour soi-même*, c'est-à-dire s'accomplirait soi-même –, un simulacre de combat qu'il n'*a* pas non plus *le droit* de laisser devenir une chose sérieuse. Car ce qu'il tourne contre l'ennemi et trouve tourné contre lui-même, et qu'il expose au risque de la détérioration et de l'endommagement en lui-même comme en son ennemi, ce ne doit pas être le bien lui-même; car c'est pour la préservation et la réalisation de celui-ci qu'il combat; mais ce qu'il | expose au risque, ce sont les dons et les capacités, en l'indifférence qui est la leur. Seulement, ceux-ci ne sont en fait rien d'autre que précisément cet universel sans individualité lui-même, qui doit être conservé et effectivement réalisé par le combat. – Mais il est en même temps immédiatement *déjà effectivement réalisé* de par le concept même du combat; il est l'*en-soi*, l'*universel*, et sa réalisation effective signifie seulement ceci, à savoir qu'il est *en même temps pour un Autre*. Les deux côtés indiqués ci-dessus, suivant chacun desquels il devenait une abstraction, *ne sont plus séparés*, mais dans et par le combat le bien est posé à la fois des deux façons. – Cependant, la conscience vertueuse s'engage dans le combat contre le cours du monde comme contre quelque chose d'opposé au bien; ce que le cours du monde lui offre dans ce combat, c'est l'universel, non pas seulement comme un universel abstrait, mais comme un universel vivifié par l'individualité et étant pour autre chose, ou le *bien effectivement réel*. Là où, donc, la vertu vient au contact du cours du monde, elle tombe toujours sur des endroits qui sont l'existence du bien lui-même, lequel est imbriqué de façon indissociable dans tout phénomène manifestant le cours du monde, en tant qu'il est l'*en-soi* du cours du monde, et a dans la réalité effective de celui-ci aussi son [propre] être-là; le cours du monde

1. Jean Hyppolite (*op. cit.*, II, note 67, p. 316) voit dans cette expression de Hegel une allusion à Don Quichotte et rappelle le goût de ses contemporains romantiques pour l'œuvre de Cervantès. Il découvre également, dans la critique à laquelle Hegel se livre ici de la vertu, une récusation du kantisme pratique. Il est vrai que, dans tout son réalisme juridico-politique – qui lui fait distinguer le droit de la vertu (proprement éthique) –, Kant souligne que l'affirmation, néanmoins en son fond vertueuse, du droit, raison pratique extérieure exigeant des principes propres, pour lui-même, est la motivation en vérité la plus forte et la plus efficiente qui soit.

est donc, pour la vertu, invulnérable. De telles existences du bien et, impliqués par elles, de tels rapports inviolables, voilà ce que sont tous les moments qui devraient être, par la vertu elle-même, en elle mis en jeu et sacrifiés. C'est pourquoi le combat ne peut être qu'une | oscillation entre préserver et sacrifier, ou, bien plutôt, ni le sacrifice de ce qui est propre ni la lésion de ce qui est étranger ne peuvent avoir lieu. La vertu ne fait pas que ressembler à cet homme luttant évoqué il y a un instant, pour lequel ce qui seul importe dans le combat, c'est de conserver son épée immaculée, mais elle a aussi engagé la lutte pour préserver les armes; et non seulement elle ne peut pas utiliser les siennes, mais il lui faut aussi conserver intactes celles de l'ennemi et les protéger contre elle-même, car toutes sont de nobles parties du bien, pour lequel elle est entrée dans le combat[1].

En revanche, pour cet ennemi, ce n'est pas l'*en-soi*, mais l'*individualité*, qui est l'essence; sa force est donc le principe négatif pour lequel rien n'est subsistant-par-soi ni absolument sacré, mais qui peut risquer et supporter la perte de toutes choses sans aucune exception. De ce fait, la victoire est pour lui tout aussi certaine de par lui-même que du fait de la contradiction dans laquelle s'empêtre son adversaire. Ce qui, pour la vertu, est *en soi*, est, pour le cours du monde, seulement *pour lui*; il est libre de chaque moment qui, pour elle, est fixe et auquel elle est liée. Il a chaque moment, ainsi tel pour lui, en sa puissance, du fait que ce moment vaut pour lui seulement comme un moment qu'il peut aussi bien supprimer que laisser subsister; et, par là, il a aussi en sa puissance le chevalier vertueux fixé au moment en question[2]. Ce chevalier ne peut se dégager d'un tel moment comme d'un manteau dont il a été enveloppé de l'extérieur et se rendre libre en

1. Si la vertu et le cours du monde ont les mêmes armes (l'universel du bien en rapport avec l'individualité agissante, le bien disponible pour l'agir), la vertu dispose de l'arme qu'elle sait absolue, l'essence universelle idéale du bien, mais elle ne peut la nier en l'appliquant réellement, car appliquer, c'est particulariser. Elle *a* donc idéalement la force qu'elle ne peut *être* réellement. Ce qui exige d'elle le combat le lui interdit. Une telle contradiction signifie sa défaite.

2. Le cours du monde, en ses individualités érigeant leur Soi, auquel son identité à soi, même abstraite, donne la puissance sur les déterminations ou différences, même universelles, telles que le bien, dispose sans scrupule de celles-ci, et, par là, de la conscience vertueuse rivée à elles. Il *est* réellement la force dont il n'*a* pas l'idée. Sa victoire est nécessaire.

le laissant choir derrière lui, | car ce moment est pour lui l'essence qui n'est pas à abandonner.

Quant à ce qui concerne enfin l'embuscade devant permettre au *bon en-soi* de tomber par ruse sur les arrières du cours du monde, il y a là un espoir qui tient en soi du néant. Le cours du monde est la conscience certaine d'elle-même éveillée, qui ne se laisse pas aborder par derrière, mais fait front de tous côtés, car il est ceci, à savoir que tout est *pour lui*, que tout se tient *devant lui*. Mais le bon *en-soi*, s'il est *pour* son ennemi, il l'est dans le combat que nous avons vu; cependant, pour autant qu'il n'est pas *pour cet ennemi*, mais *en soi*, il est l'instrument passif des dons et des capacités, la matière sans effectivité; représenté comme un être-là, il serait une conscience dormante et demeurant en arrière, on ne sait où.

3 La vertu est donc vaincue par le cours du monde, parce que l'*essence* abstraite, ineffective, est en fait son but, et parce que, eu égard à l'effectivité, son agir repose sur des *différences* qui résident seulement dans les *mots*. Elle voulait consister en ceci, à savoir, moyennant le *sacrifice de l'individualité*, amener le bien à l'*effectivité*, mais le côté de l'*effectivité* n'est lui-même rien d'autre que le côté de l'*individualité*. Le bien devait être ce qui est *en soi* et opposé à ce qui *est*, mais l'*en-soi*, pris suivant sa réalité et vérité, est bien plutôt l'*être lui-même*. L'*en-soi* est | tout d'abord l'*abstraction de l'essence* face à l'effectivité; cependant, l'abstraction est précisément ce qui n'est pas véritablement, mais seulement *pour la conscience*; or cela signifie : ce qui est soi-même ce que l'on appelle *effectif*, car l'effectif est ce qui est essentiellement *pour autre chose*, ou [encore :] il est l'*être*. Mais la conscience de la vertu repose sur cette différence de l'*en-soi* et de l'*être*, qui n'a aucune vérité. – Le cours du monde devait être le renversement du bien, parce qu'il avait pour principe l'*individualité*, mais celle-ci est le principe de l'*effectivité*, car c'est précisément elle qui est la conscience moyennant laquelle ce *qui est en soi* est tout autant *pour autre chose*; le cours du monde renverse l'immuable, mais il le renverse, en fait, du *néant de l'abstraction en l'être de la réalité*.

Le cours du monde remporte donc la victoire sur ce qui, en opposition à lui, constitue la vertu; il remporte la victoire sur elle, pour laquelle l'abstraction sans essence est l'essence. Cependant, il ne remporte pas la victoire sur quelque chose de réel, mais sur la création de différences qui n'en sont pas, sur ces discours pompeux où il est question du plus grand bien de l'humanité et de l'oppression pesant sur

elle, du sacrifice pour le bien et du mauvais usage des dons; – de telles essences et fins idéales s'écroulent comme des paroles vides qui élèvent le cœur et laissent la raison vide, qui édifient mais ne construisent rien; ce sont là des déclamations qui n'énoncent de façon déterminée que le contenu suivant, à savoir que l'individu | qui prétend agir pour de telles fins pleines de noblesse et qui prononce de telles phrases marquées au coin de l'excellence vaut à ses propres yeux comme un être-essence excellent, – enflure en laquelle on se donne à soi et aux autres une grosse tête, mais grosse d'une bouffissure vide. – La vertu antique avait sa signification déterminée sûre, car elle avait en la substance du peuple son *assise fondamentale pleine de contenu* et elle avait pour but un bien *effectif déjà existant*; c'est pourquoi elle n'était pas non plus dirigée contre l'effectivité en tant qu'*état de choses renversé universel* et contre un *cours du monde*[1]. Mais la vertu [ici] considérée est sortie de la substance, elle est une vertu sans essence, une vertu n'ayant d'être que dans la représentation et les paroles, qui sont dépourvues du contenu à l'instant évoqué. – Ce vide de la rhétorique en lutte avec le cours du monde se découvrirait aussitôt si l'on devait dire ce que signifient ses phrases; – c'est pourquoi on les *présuppose comme bien connues*. L'exigence de dire ce bien-connu, ou bien serait remplie au moyen d'un nouveau déluge de phrases, ou bien se verrait opposer l'appel au cœur, lequel dirait *intérieurement* ce qu'elles signifient, c'est-à-dire que l'incapacité à le dire *en fait* serait avouée. – Le caractère de néant qui est celui d'une telle rhétorique semble être aussi, d'une façon inconsciente, pour la culture de notre époque, devenu l'objet d'une certitude, en tant que, de toute la masse de ces phrases, et de la manière de s'en servir pour se pavaner, tout intérêt a disparu; c'est là une perte qui | s'exprime en ce qu'elles ne suscitent que de l'ennui.

Ainsi, le résultat qui ressort de cette opposition consiste en ceci que la conscience laisse glisser d'elle comme un manteau vide la représentation d'un bien *en soi*, qui n'aurait encore aucune effectivité. Elle a dans son combat fait l'expérience de ce que le cours du monde n'est pas aussi mauvais qu'il en avait l'air; car son effectivité est l'effectivité de l'universel. Avec cette expérience, tombe le moyen de produire le bien

1. L'opposition, à l'abstraction de la vertu moderne, de la vertu antique, comme participation immédiate, vécue, de l'individu au bien effectivement réel de la belle totalité éthique de la cité ou du peuple, est un thème, on le sait, privilégié, des réflexions du jeune Hegel.

en *sacrifiant* l'individualité; car l'individualité est précisément la *réalisation effective* de ce qui est en soi; et le renversement cesse d'être regardé comme un renversement du bien, car il est au contraire le renversement de celui-ci, comme simple but, en l'effectivité: le mouvement de l'individualité est la réalité de l'universel.

Mais, en fait, a par là été vaincu et a disparu tout aussi bien ce qui faisait face comme *cours du monde* à la conscience de ce qui est en soi. L'*être-pour-soi* de l'individualité y était opposé à l'essence ou à l'universel et il apparaissait comme une effectivité séparée de l'*être-en-soi*. Mais en tant qu'il s'est montré que l'effectivité est dans une unité indissociée avec l'universel, l'*être-pour-soi* du cours du monde – tout comme l'*en-soi* de la vertu n'est qu'une *vue* | *qu'on a en soi-même*[1]. – se démontre, lui aussi, n'être pas davantage. L'individualité du cours du monde peut bien s'imaginer qu'elle agit seulement *pour soi* ou de façon *égoïste*, elle est meilleure qu'elle ne se l'imagine, son agir est en même temps un agir *étant-en-soi, universel*. Lorsqu'elle agit par égoïsme, c'est tout simplement qu'elle ne sait pas ce qu'elle fait, et, lorsqu'elle assure que tous les hommes agissent par égoïsme, elle affirme tout simplement que tous les hommes n'ont aucune conscience de ce qu'est l'agir. – Lorsqu'elle agit *pour soi*, c'est là précisément l'opération qui amène ce qui n'est d'abord qu'*en soi* à l'effectivité; ainsi, le but de l'*être-pour-soi*, but qui s'imagine être opposé à l'en-soi, sa finasserie vide de même que ses subtiles explications qui savent faire voir partout l'égoïsme, ont disparu aussi bien que le but de l'*en-soi* et sa rhétorique[2].

Les *faits et gestes de l'individualité* sont donc le *but en soi-même; c'est l'usage des forces, le jeu de leurs extériorisations*, qui leur donne, à elles qui, autrement, seraient l'en-soi mort, de la vie; l'en-soi n'est pas un universel non réalisé, sans existence et abstrait, mais il est lui-même immédiatement cette présence et effectivité du processus de l'individualité.

1. On n'a pu rendre ici en français le jeu de mots hégélien: « wie das *Ansich* [l'*en-soi*] der Tugend nur eine *Ansicht* [une *vue*] ist ».

2. Si la conscience vertueuse est, en son idéalisme, moins bonne qu'elle ne se l'imagine, la conscience réaliste de l'individualité mondaine est, en son égoïsme, meilleure qu'on ne pourrait le croire. Traduction phénoménologique particulière de la vérité théo-ontologique universelle selon laquelle l'Idée (l'être en son sens total) ne peut se réaliser comme esprit qu'en s'assumant d'abord comme nature.

|C

L'INDIVIDUALITÉ QUI EST A SES YEUX RÉELLE EN ET POUR SOI-MÊME

La conscience de soi s'est maintenant saisie du concept d'elle-même, qui n'était d'abord que le concept que, nous, nous avions d'elle, à savoir le concept suivant lequel elle est dans la certitude d'elle-même toute réalité; et pour elle, désormais, le but et l'essence sont la compénétration en mouvement de l'universel – des dons et capacités – et de l'individualité. – Les moments singuliers de cette réalisation comblante et compénétration, pris *avant l'unité* en laquelle ils sont venus se joindre, sont les buts examinés jusqu'ici. Ils sont disparus en tant qu'abstractions et chimères qui appartiennent à ces premières figures insipides – dont il a été question – de la conscience de soi de l'esprit et qui ont leur vérité seulement dans l'être visé du cœur, de l'imagination en sa présomption, et des discours, non pas dans la raison qui, maintenant certaine en et pour soi de sa réalité, ne cherche plus à se produire d'abord comme *but* en *opposition* à l'effectivité prise en son être immédiat, mais a pour ob-jet de sa conscience la catégorie comme telle[1]. – C'est que la détermination de la conscience de soi *étant pour soi* | ou *négative* dans laquelle la raison est entrée en scène est disparue; la *conscience de soi trouvait* là une *effectivité* qui devait être le négatif d'elle et par la suppression de laquelle seulement elle devait d'abord se donner la réalisation effective de son but. Mais, en tant que le

1. La raison, dans ce troisième et dernier moment d'elle-même, *a*, comme objet – cette objectivité l'avérant elle-même à ses propres yeux –, l'*être*, qui était le sien simplement comme certitude subjective d'elle-même, de l'identité catégorielle du Soi et de l'être, de l'individualité et de l'universel.

but et l'*être-en-soi* se sont produits comme étant la même chose que ce que sont l'*être* pour *un Autre* et l'*effectivité trouvée là*, la vérité ne se sépare plus de la certitude, – que l'on prenne alors le but posé pour la certitude de soi-même et la réalisation de ce but pour la vérité, ou bien le but pour la vérité et l'effectivité pour la certitude ; mais l'essence et le but en et pour eux-mêmes sont la certitude de la réalité immédiate elle-même, la compénétration de l'*être-en-soi* et de l'*être-pour-soi*, de l'universel et de l'individualité ; l'agir est, en lui-même, sa vérité et effectivité, et la *présentation* ou l'*énonciation* de l'individualité lui est un but en et pour soi-même[1].

Avec ce concept, la conscience de soi – partant et sortant des déterminations opposées que la catégorie avait pour elle, et pour le comportement suivant lequel elle se rapportait à ladite catégorie, en tant que conscience de soi observante, et ensuite en tant que conscience de soi active – a donc fait retour dans elle-même. Elle a pour ob-jet la catégorie pure elle-même, ou [encore :] elle est la catégorie qui est devenue consciente d'elle-même. De ce fait, le compte est réglé avec ses figures antérieures ; elles gisent derrière elle dans l'oubli, | ne viennent pas lui faire face comme son monde trouvé là, mais se développent seulement à l'intérieur d'elle-même comme des moments transparents. Pourtant, elles se séparent encore les unes des autres dans sa conscience comme un *mouvement* de moments différenciés qui ne s'est pas encore rassemblé en son unité substantielle. Mais, en *toutes*, la conscience de soi maintient ferme l'unité simple de l'être et du Soi, qui est leur *genre*.

La conscience de soi a par là rejeté toute opposition et toute condition de son agir ; en toute sa fraîcheur, elle prend son départ *d'elle-même*, et en ne se dirigeant pas vers *autre chose*, mais vers

1. La conscience agissante, désormais certaine de sa vérité comme identité objective du sujet et de l'objet, n'a plus qu'à avérer une telle certitude en objectivant, ob-jectivant, opposant, différenciant en lui-même son contenu, c'est-à-dire l'identité objective du sujet et de l'objet, en re-posant en elle, mais comme ses moments propres, se réfléchissant et transparaissant en leur sens les uns dans les autres, les moments mêmes dont la dialectique antérieure, tenant à leur séparation abstraite, a nécessité sa position. Le troisième et dernier moment de la raison agissante est le développement de la dialectique de l'identité objective du sujet et de l'objet, du Soi et de l'être, qu'est devenue cette raison. Le résultat de cette dialectique sera la négation d'une telle identité seulement objective, donc, suivant sa vérité positive, la position de l'identité objective et subjective – comme ce sujet objectif ou cet objet subjectif qu'est le « nous » ou l'*esprit* – du Soi et de l'être.

elle-même. En tant que l'individualité est, en elle-même, l'effectivité, le *matériau* de l'effectuation et le *but* de l'agir se trouvent en l'agir même. C'est pourquoi l'agir a l'aspect du mouvement d'un cercle qui se meut en lui-même librement dans le vide, qui, sans empêchement, tantôt se dilate, tantôt se rétrécit, et, parfaitement satisfait, joue seulement en et avec lui-même. L'élément dans lequel l'individualité expose sa figure a la signification d'un pur accueil de cette figure ; il est le jour en général auquel la conscience veut se montrer. L'agir ne change rien et ne va à l'encontre de rien ; il est la pure forme de la transposition du *ne-pas-être-vu* dans l'*être-vu*, et le contenu qui est amené au jour et s'expose n'est rien d'autre que ce que cet agir est déjà en soi. Un tel agir est *en soi* : c'est là sa forme en tant qu'il est une | unité *pensée* ; et il est *effectif* : c'est là sa forme en tant qu'il est une *unité ayant le caractère d'un étant* ; lui-même est un *contenu* seulement dans cette détermination de la simplicité face à la détermination de son passage [en autre chose] et de son mouvement[1].

a
LE RÈGNE ANIMAL DE L'ESPRIT ET LA TROMPERIE, OU LA CHOSE MÊME

Cette individualité en soi réelle est, pour commencer, à nouveau, une individualité *singulière* et *déterminée* ; c'est pourquoi la réalité absolue, en tant que cette individualité se sait comme une telle réalité, est, suivant la manière dont celle-là en prend conscience, la réalité *universelle abstraite* qui est sans rien qui la remplisse et sans contenu, étant seulement la pensée vide de cette catégorie. – Il faut voir comment ce concept de l'individualité en soi-même réelle se détermine dans les moments qu'il comporte, et comment, pour ce qui est de cette individualité, son concept d'elle-même lui vient à la conscience.

Le concept de cette individualité, prise ainsi qu'elle est comme telle 1a pour elle-même toute réalité, est tout d'abord un *résultat* ; elle n'a pas encore exposé son mouvement et sa réalité, et elle est ici posée *immédiatement* comme un *être-en-soi simple*. Mais la négativité, qui est

1. La raison agissante s'est identifiée à elle-même comme un tout. Celui-ci est un agir qui fait cercle avec lui-même, délivré d'un négatif autre que lui et, en ce sens, extérieur à lui. Mais il lui faut nécessairement se différencier dans lui-même : quand le négatif ne joue plus de l'extérieur, il joue à l'intérieur, ce qui ne signifie pas son édulcoration, mais son aiguisement. On va le voir.

la même chose que ce qui apparaît comme mouvement, est, à même l'*en-soi simple*, comme *déterminité*; et l'*être* ou l'en-soi simple devient un champ déterminé. | C'est pourquoi l'individualité entre en scène comme une nature originaire déterminée, – comme une nature *originaire*, car elle *est en soi*, – comme une nature originairement *déterminée*, car le négatif est à même l'*en-soi* et celui-ci est, de ce fait, une qualité. Cette limitation de l'être *ne* peut toutefois *pas limiter l'agir* de la conscience, car celui-ci consiste ici à *se rapporter à soi-même* parfaitement; le rapport à autre chose est supprimé, lui qui serait une limitation de cet agir. C'est pourquoi la déterminité originaire de la nature est seulement un principe simple, – un élément universel transparent dans lequel l'individualité demeure aussi libre et égale à elle-même qu'elle y déploie sans empêchement ses différences et y est une pure interaction avec elle-même dans sa réalisation effective. De la même façon que la vie animale indéterminée insuffle son haleine, si l'on veut, à l'élément de l'eau, à celui de l'air ou à celui de la terre et, à l'intérieur de ces éléments, à nouveau à des principes plus déterminés, qu'elle plonge en eux tous ses moments, mais que, en dépit d'une telle limitation due à l'élément, elle maintient ces moments en sa puissance et elle-même en l'Un qu'elle constitue, et qu'elle reste, en tant que cette organisation particulière, la même vie animale universelle.

Cette *nature* originaire déterminée de la conscience qui demeure, dans une telle nature, libre et totale, apparaît comme le *contenu* propre immédiat et unique de ce qui est but pour l'individu; ce contenu est assurément un contenu *déterminé*, mais il n'est en général un *contenu* que dans la mesure où nous considérons isolément l'*être-en-soi*; mais, en | vérité, il est la réalité pénétrée par l'individualité, – l'effectivité telle que la conscience en tant que singulière l'a en elle-même, et telle qu'elle est posée tout d'abord *en tant qu'elle est*, non pas encore en tant qu'elle agit. Cependant, pour l'agir, d'une part, la déterminité dont il a été question n'est pas une limitation au-delà de laquelle il voudrait aller, pour cette raison que, considérée comme une qualité ayant le caractère d'un étant, elle est la couleur simple de l'élément dans lequel il se meut; mais, d'autre part, la négativité n'est *déterminité* qu'à même l'être; or l'*agir* n'est lui-même rien d'autre que la négativité; donc, à même

l'individualité agissante, la déterminité est résolue en ce qui est négativité en général ou dans le concept inclusif[1] de toute déterminité.

La nature originaire simple opère, dans l'*agir* et la conscience de 1b
l'agir, son entrée dans la différence qui échoit à cet agir. Celui-ci, est, *en premier lieu*, présent comme ob-jet, et, en vérité, comme un *ob-jet* tel qu'il appartient encore à la *conscience*, comme un *but* et, par conséquent, en opposition à une effectivité présente. L'*autre* moment est le *mouvement* du but représenté comme en repos, la réalisation effective en tant que mise en relation du but avec l'effectivité totalement formelle, par là la représentation du *passage* lui-même, ou le *moyen*. Ce qui vient *en troisième lieu* est, enfin, l'ob-jet tel qu'il n'est plus le but dont le [sujet] agissant est immédiatement conscient comme du *sien*, mais tel qu'il s'est dégagé de ce [sujet] agissant et qu'il est *pour celui-ci* comme un *Autre*[2]. – Mais ces côtés divers | sont, suivant le concept de cette sphère, à fixer de telle sorte que le contenu demeure le même en eux et qu'aucune différence ne s'y insère, ni celle de l'individualité et de l'être en général, ni celle du *but* et, lui faisant face, de l'*individualité* comme *nature originaire* ou encore de l'effectivité donnée là, et pas non plus davantage celle du *moyen* à l'égard d'elle comme *but* absolu, ou encore celle de l'*effectivité efficiemment produite* à l'égard du but ou de la nature originaire ou du moyen.

En premier lieu, la nature originairement déterminée de l'individualité, son essence immédiate, n'est pas encore posée comme agissante, et elle s'appelle ainsi capacité, talent, caractère, etc. *particuliers*. Cette teinture à chaque fois propre de l'esprit est à considérer comme le contenu unique du but lui-même et, à elle toute seule, comme la réalité. Si l'on se représentait la conscience comme allant au-delà de cette teinture et comme voulant amener à la réalité effective un autre contenu, on se la représenterait comme un *néant* travaillant à entrer dans le *néant*. – En outre, cet être-essence originaire n'est pas seulement le contenu du but, mais en soi aussi l'*effectivité*, qui vient par ailleurs à apparaître comme matériau *donné* de l'agir, comme effectivité *trouvée là* et à former dans l'agir. C'est que l'agir n'est qu'une pure transposition faisant passer de la forme de l'être non encore présenté à celle de l'être présenté; l'être-en-soi de cette effectivité, à l'instant évoquée, opposée

1. « Inbegriff ».

2. C'est le résultat de l'agir : l'œuvre.

à la conscience, est rabaissé jusqu'à être une simple apparence vide. | Cette conscience, en se déterminant à l'action, ne se laisse pas induire en erreur par l'apparence de l'effectivité présente, et, tout aussi bien, elle a, en s'arrachant à l'errance affairée dans des pensées et des buts vides, à se concentrer sur le contenu originaire de son essence. – Ce contenu originaire, certes, n'est d'abord *pour* la conscience qu'*en tant qu'elle l'a réalisé effectivement*, mais la différence de quelque chose qui n'est *pour* la conscience qu'*à l'intérieur d'elle*, et d'une réalité effective qui est en soi en dehors d'elle, s'est effacée. – C'est seulement afin qu'elle soit *pour elle* ce qu'elle est *en soi* que la conscience doit nécessairement agir, ou [encore :] l'action est précisément le devenir de l'esprit *comme conscience*. Ce qu'elle est *en soi*, elle le sait donc à partir de son effectivité. C'est pourquoi l'individu ne peut pas savoir ce qu'*il est* avant de s'être amené à l'effectivité par l'agir. – Mais il semble, de ce fait, ne pas pouvoir déterminer le *but* de son agir avant d'avoir agi; mais en même temps il lui faut, en tant qu'il est conscience, avoir auparavant devant lui l'action comme action qui est *totalement la sienne*, c'est-à-dire comme *but*. L'individu qui va à l'action parait donc se trouver dans un cercle dans lequel chaque moment présuppose déjà l'autre, et, par là, ne pouvoir trouver aucun commencement, parce qu'il n'apprend à connaître son essence originaire, qui doit nécessairement être son but, qu'*à partir de l'acte fait*, mais qu'il lui faut, pour agir, avoir *préalablement le but*. Mais c'est justement pour cette raison qu'il doit *immédiatement* commencer et, quelles que soient les circonstances, | sans davantage s'interroger quant au *commencement*, au *moyen* et au *terme*, passer à l'activité; car son essence et sa nature prise en son être *en soi*, c'est ce qui est, tout en un, commencement, moyen et terme[1]. En tant que *commencement*, cette nature est présente dans les *circonstances* de l'action, et l'*intérêt* que l'individu trouve à quelque chose est la réponse déjà donnée à la question de savoir s'il faut agir et ce qu'il faut faire ici. Car ce qui semble être une réalité effective trouvée là est en soi sa nature originaire, qui a seulement l'apparence d'un *être* – laquelle apparence réside dans le concept de l'agir se scindant en deux –, mais qui, en tant qu'elle est *sa* nature originaire, se déclare dans

1. L'acte en tant que tout, c'est-à-dire que médiation avec soi, ce qui est l'immédiateté vraie, résout la contradiction théorique fixée, à travers laquelle l'entendement appréhende la circularité de ses moments, par son assomption pratique elle-même immédiate, exigence de la raison.

l'*intérêt* qu'il trouve à cette réalité effective. – De la même façon est déterminé en et pour soi ce qui constitue le *comment* ou les *moyens*. Le *talent*, pareillement, n'est rien d'autre que l'individualité originaire déterminée, considérée comme *moyen intérieur* ou *passage* du but à l'effectivité. Mais le moyen *effectif* et le passage réel sont l'unité du talent et de la nature, présente dans l'intérêt, de la Chose; le premier représente, dans le moyen, le côté de l'agir, la seconde le côté du contenu, les deux sont l'individualité elle-même en tant que compénétration de l'être et de l'agir. Ce qui est donc donné là, ce sont des *circonstances* trouvées là, qui, *en soi*, sont la nature originaire de l'individu; c'est ensuite l'intérêt, qui les pose précisément comme ce qui est *sien* ou comme *but*; c'est enfin la liaison [de ces deux moments] et suppression de [cette] opposition [qui est la leur] dans le *moyen*. Cette liaison tombe | elle-même encore à l'intérieur de la conscience, et le tout qui vient d'être considéré est l'un des côtés d'une opposition. Cette apparence d'opposition qui subsiste encore est supprimée par le *passage* lui-même ou par le *moyen*, – car celui-ci est une *unité* de l'extérieur et de l'intérieur, le contraire de la déterminité qu'il a en tant que moyen *intérieur*; il supprime donc la déterminité en question et se pose, lui qui est cette unité de l'agir et de l'être, aussi bien comme un *extérieur*, comme l'individualité elle-même qui est devenue réalité effective, c'est-à-dire qui, [prise] *pour elle-même*, est posée comme l'*étant*. L'action tout entière, de cette manière, ne sort pas d'elle-même, ni en tant qu'elle est les *circonstances*, ni en tant que *but*, ni en tant que *moyen*, ni en tant qu'*œuvre*.

Mais, avec l'œuvre, semble intervenir la différence des natures 1c
originaires; l'œuvre est, comme la nature originaire qu'elle exprime, quelque chose de *déterminé*, car, en tant qu'elle est laissée à elle-même libre de l'agir, comme *effectivité* ayant le caractère d'un *étant*, la négativité est en l'œuvre comme une qualité. Mais la conscience se détermine face à elle comme ce qui a en soi-même la déterminité comme négativité en général, comme agir; elle est donc l'universel à l'égard d'une telle déterminité de l'œuvre[1], elle peut donc [la] *comparer* avec d'autres et, à partir de là, saisir les individualités elles-mêmes comme *diverses*; elle peut saisir l'individu qui, dans son œuvre, déploie

1. La négativité de l'*être* est l'être nié, limité, *déterminé*, tandis que la négativité de la *conscience* comme posant, s'opposant l'être, est *détermination*, limitation ou négation d'un agir qui, par là, se suppose comme universalité.

un pouvoir empiétant plus grand, ou bien comme une plus forte énergie de la volonté, ou bien comme une nature plus riche, c'est-à-dire comme une nature dont la déterminité originaire est moins bornée, – et elle peut saisir une autre nature, par contre, comme une nature plus faible et plus | indigente. Face à cette différence inessentielle de *grandeur*, le *bon* et le *mauvais*[1] exprimeraient une différence absolue; mais une telle différence ne se rencontre pas ici. Ce qui serait pris d'une manière ou de l'autre est de la même manière constitué de faits et gestes d'une individualité, est une présentation et expression de soi de celle-ci, et c'est pourquoi tout est bon, et l'on ne saurait dire à proprement parler ce que devrait être le mauvais. Ce qu'on nommerait une mauvaise œuvre, c'est la vie individuelle d'une nature déterminée qui se réalise effectivement dans celle-là; elle ne serait gâtée en une œuvre mauvaise que du fait de la pensée procédant à une comparaison, pensée qui est toutefois quelque chose de vide, puisqu'elle va au-delà de l'essence de l'œuvre, qui est d'être une expression de soi de l'individualité, et qu'elle cherche et réclame en cette œuvre on ne sait quoi d'autre. – Une telle pensée ne pourrait concerner que la différence évoquée il y a un instant; mais celle-ci est en soi, en tant que différence de grandeur, une différence inessentielle, et elle l'est ici de façon déterminée pour cette raison que ce seraient des œuvres ou des individualités diverses que l'on comparerait les unes avec les autres; mais de telles œuvres et individualités ne se concernent en rien les unes les autres, chacune ne se rapporte qu'à elle-même. La nature originaire est seulement l'*en-soi* ou ce que l'on pourrait poser au fondement comme mesure de référence du jugement portant sur l'œuvre, et inversement; mais les deux choses se correspondent l'une à l'autre, il n'y a rien *pour* l'individualité qui ne soit pas *par* elle, ou [encore :] il n'y a pas de *réalité effective* qui ne soit pas la nature et l'agir de cette individualité, | et pas d'agir ni d'en-soi de celle-ci qui ne soit pas effectivement réel, et ce sont seulement ces moments que l'on a à comparer.

C'est pourquoi il n'y pas de place en général, ni pour l'*élévation*, ni pour la *plainte*, ni pour le repentir, car tout ce qui est tel provient de la pensée qui se fabrique par l'imagination un autre *contenu* et un autre *en-soi* que ne le sont la nature originaire de l'individu et le développement de celle-ci présent dans la réalité effective. Quoi que soit ce que

1. « das Schlechte » : le mauvais, au sens de ce qui ne correspond pas à son concept.

l'individu fait et ce qui lui arrive, c'est ce que lui-même a fait et ce que lui-même est; il peut seulement avoir la conscience de la pure transposition *de lui-même* de la nuit de la possibilité dans le jour de la présence, de l'*en-soi abstrait* dans la signification de l'être *effectivement réel*, et avoir la certitude que ce qui survient pour lui dans ce jour-ci n'est rien d'autre que ce qui sommeillait dans cette nuit-là. La conscience de cette unité est, certes, pareillement, une comparaison, mais ce qui est comparé a précisément seulement l'*apparence* de l'opposition, une apparence de forme, qui, pour la conscience de soi de la raison, suivant laquelle l'individualité est, en elle-même, la réalité effective, n'est rien de plus qu'une apparence. C'est pourquoi l'individu – puisqu'il sait qu'il ne peut, dans son effectivité, trouver rien d'autre que l'unité de celle-ci avec lui, ou seulement la certitude de lui-même dans la vérité de cette effectivité, et qu'il atteint donc toujours son but – *ne* peut *éprouver en lui-même que de la joie*.

| C'est là le concept que la conscience qui est certaine d'elle-même **2a**
comme compénétration absolue de l'individualité et de l'être, se fait d'elle-même; voyons s'il se confirme à elle par l'expérience et si sa réalité s'accorde avec lui. L'œuvre est la réalité que la conscience se donne; elle est ce dans quoi l'individu est pour cette conscience ce qu'il est *en soi*, et de telle sorte que la conscience *pour laquelle* il devient dans l'œuvre n'est pas la conscience particulière, mais la conscience *universelle*; la conscience de l'individu s'est, dans l'œuvre, généralement parlant, projetée dans l'élément de l'universalité, dans l'espace sans déterminité de l'être. La conscience qui se retire de son œuvre est, en fait, ce qui est universel – parce qu'elle devient, dans cette opposition, l'*absolue négativité* ou l'agir – en regard de son œuvre, laquelle est ce qui est *déterminé*; elle va donc au-delà d'elle-même en tant qu'œuvre et elle est elle-même l'espace sans déterminité, qui ne se trouve pas rempli par son œuvre. Si, tout à l'heure, dans le concept, leur unité se conservait néanmoins, cela se produisait précisément du fait que l'œuvre était supprimée en tant qu'œuvre ayant le caractère d'un *étant*. Mais l'œuvre doit *être*, et il s'agit de voir comment, dans l'*être* de cette œuvre, l'individualité conservera l'universalité de cette même œuvre et saura se satisfaire. – Tout d'abord, il faut considérer pour elle-même l'œuvre devenue. Elle a accueilli pour la prendre avec elle la nature tout entière de l'individualité; son *être* est par suite lui-même un agir dans lequel toutes les différences se compénètrent | et se dissolvent; l'œuvre est donc projetée au dehors en une *subsistance* dans laquelle la *déterminité*

de la nature originaire se tourne en son déploiement contre d'autres natures déterminées, s'engrène en elles comme ces autres natures font en elle, et se perd, comme moment disparaissant, dans ce mouvement universel. Si, à *l'intérieur* du *concept* de l'individualité réelle en et pour elle-même, tous les moments : les circonstances, le but, le moyen et la réalisation effective, sont égaux les uns aux autres, et si la nature déterminée originaire vaut seulement comme élément universel, alors, en tant que cet élément devient un être ob-jectif, sa *déterminité* comme telle vient au jour dans l'œuvre et reçoit sa vérité à elle dans sa propre dissolution. D'une façon plus précise, cette dissolution se présente de telle sorte que, dans cette déterminité, l'individu, en tant que *cet individu-ci*, est devenu pour lui-même effectif; cependant, elle n'est pas seulement le contenu de l'effectivité, mais aussi bien la forme de celle-ci, ou [encore :] l'effectivité en tant que telle en général est justement cette déterminité qui consiste, pour elle, à être opposée à la conscience de soi. Vue de ce côté, elle se montre comme l'effectivité *étrangère* qui a disparu du concept et qui est seulement *trouvée là*. L'œuvre *est*, c'est-à-dire qu'elle est pour d'autres individualités et qu'elle est pour elles une effectivité étrangère, à la place de laquelle *elles* doivent nécessairement poser la leur, afin de se donner moyennant *leur* agir la conscience de *leur* unité avec l'effectivité; ou [encore :] *leur* intérêt à cette œuvre, posé moyennant *leur* nature originaire, | est un autre que l'intérêt *particulier propre* de cette œuvre, qui, de ce fait, est transformée en quelque chose d'autre. L'œuvre est donc en somme quelque chose de passager, qui est étouffé par le jeu contraire d'autres forces et intérêts, et qui présente la réalité de l'individualité bien plutôt comme disparaissante que comme accomplie.

La conscience voit donc naître dans son œuvre l'opposition de l'agir et de l'être, une opposition qui, dans les figures antérieures de la conscience, était en même temps le *commencement* de l'agir, tandis que, ici, elle est seulement *résultat*. Mais, en réalité, elle a été pareillement au fondement, en tant que la conscience est allée à l'action comme individualité *en soi* réelle, car, à l'action, était présupposée, comme l'*en-soi*, la *nature originaire déterminée*, et le pur accomplissement en vue de l'accomplissement avait celle-ci pour *contenu*. Mais le pur agir est la forme *égale à elle-même*, à laquelle, de ce fait, la *déterminité* de la nature originaire est inégale. Il est ici, comme ailleurs, indifférent que ce soit, parmi les deux [moments], celui-ci que l'on nomme *concept* et celui-là *réalité*, ou l'inverse; la nature originaire est

le *pensé* ou l'*en-soi* relativement à l'agir dans lequel seul d'abord elle a sa réalité; ou [encore :] la nature originaire est l'*être* aussi bien de l'individualité comme telle que de l'individualité comme œuvre, tandis que l'agir est le *concept* originaire comme passage absolu ou comme le *devenir*. Cette *inadéquation* du concept et de la réalité, qui réside dans son essence, la conscience en fait l'expérience | dans son œuvre; dans celle-ci, la conscience devient donc pour elle-même comme elle est en vérité, et le concept vide qu'elle a d'elle-même disparaît.

Dans cette contradiction fondamentale de l'œuvre qui est la vérité de cette individualité en soi réelle à ses propres yeux, tous les côtés de celle-ci entrent par conséquent en scène, à leur tour, comme contradictoires; ou [encore :] l'œuvre, en tant qu'elle est le contenu de l'individualité tout entière, dégagé de l'*agir* – lequel est l'unité négative et tient captifs tous les moments – et exposé en l'*être*, laisse désormais ces moments en liberté; et ils deviennent, dans l'élément de la subsistance, indifférents les uns à l'égard des autres. Le concept et la réalité se séparent donc comme but et comme ce qui est l'*essentialité originaire*. Il est contingent que le but ait une essence vraie ou que l'en-soi soit fait but. De même, concept et réalité se séparent à nouveau l'un de l'autre comme *passage* en la réalité effective et comme *but*; ou [encore :] il est contingent que soit choisi le *moyen* qui exprime le but. Et enfin, ces moments intérieurs étant pris ensemble, qu'ils aient ou non en eux-mêmes une unité, l'*agir* de l'individu est, à nouveau, contingent à l'égard de l'*effectivité* en général; la *chance* décide aussi bien pour un but mal déterminé et un moyen mal choisi que contre eux.

Si, de la sorte, advient à la conscience, à même son œuvre, l'*opposition* du vouloir et de l'accomplir, du but et des moyens, et, à nouveau, de tout cet intérieur, pris ensemble, et de la réalité effective elle-même, | ce que, en somme, la *contingence de son agir* comprend *dans elle-même*, il s'y trouve pourtant de même aussi présentes l'*unité* et la *nécessité* de cet agir; ce dernier côté empiète sur le premier et l'*expérience* de la *contingence de l'agir* est elle-même seulement une *expérience contingente*. La *nécessité* de l'agir consiste en ceci que le *but* est rapporté sans réserve à la réalité *effective*, et cette unité est le concept de l'agir; il y action parce que l'agir est en et pour soi-même l'essence de la réalité effective. Dans l'œuvre, assurément, se dégage la contingence que comporte l'*être-accompli* à l'égard du *vouloir* et de l'*accomplir*, et cette expérience, qui semble devoir nécessairement valoir comme la vérité, contredit le concept à l'instant établi de l'action.

Toutefois, si nous considérons le contenu de cette expérience dans son intégralité, il est l'*œuvre disparaissante*; ce qui se *conserve*, ce n'est pas le *disparaître*, mais le disparaître est lui-même effectif, et il est lié à l'œuvre et disparaît lui-même avec celle-ci; le *négatif va lui-même à l'abîme* avec le *positif dont* il est la *négation*.

2b Ce disparaître du disparaître réside dans le concept de l'individualité en soi réelle elle-même; car ce en quoi l'œuvre ou ce qui en elle disparaît, et ce qui devrait donner à ce qu'on a appelé l'expérience sa suprématie sur le concept que l'individualité a de soi-même, c'est l'*effectivité ob-jective*; | mais celle-ci est un moment qui, aussi dans cette conscience elle-même, n'a plus aucune vérité pour lui-même; une telle vérité consiste seulement dans l'unité de ce moment avec l'agir, et l'*œuvre vraie* est seulement cette unité de l'*agir* et de l'*être*, du *vouloir* et de l'*accomplir*. Pour la conscience, donc, en raison de la certitude résidant au fondement de son action, l'effectivité *opposée* à cette certitude est elle-même quelque chose qui n'est que *pour elle* [, la conscience]; aux yeux de cette conscience, en tant que *conscience de soi* ayant fait retour en elle-même, pour laquelle toute opposition est disparue, l'opposition ne peut plus venir à l'être sous cette forme de son *être-pour-soi* faisant face à l'*effectivité*; cependant, l'opposition et la négativité qui se font jour en l'œuvre ne frappent, du coup, pas seulement le contenu de l'œuvre ou bien de la conscience, mais l'effectivité comme telle et, par là, l'opposition qui n'est présente que par elle et en elle, ainsi que la disparition de l'œuvre. De cette manière, la conscience se réfléchit donc en elle-même en partant et sortant de son œuvre passagère, et elle affirme son concept et sa certitude comme ce qui *est* et *demeure*, face à l'expérience de la *contingence* de l'agir; elle fait, en réalité, l'expérience de son concept, dans lequel l'effectivité est seulement un moment, quelque chose *pour* elle, non pas l'en-et-pour-soi; elle fait l'expérience de cette effectivité comme d'un moment disparaissant, et c'est pourquoi ladite effectivité vaut pour elle seulement comme l'*être* en général, dont l'universalité est la même chose que l'agir. Cette unité est l'œuvre vraie ; celle-ci est la *Chose même*, qui s'affirme purement et simplement et dont on fait l'expérience | comme de ce qui demeure, indépendamment de la Chose

qui est la *contingence* de l'agir individuel pris en tant que tel, des circonstances, des moyens et de la réalité effective[1].

La *Chose même* n'est opposée à ces moments que dans la mesure où **2bα**
ils doivent valoir isolément, mais elle est essentiellement, en tant que compénétration de l'effectivité et de l'individualité, leur unité; elle est aussi bien un agir, et, comme agir, l'*agir pur* en général, *par là tout autant agir de cet individu-ci*, et elle est cet agir en tant qu'il appartient encore à l'individu en question, en opposition à l'effectivité, en tant que *but*; de même, elle est le *passage* menant de cette déterminité dans la déterminité opposée, et, enfin, une *réalité effective* qui est présente *pour la conscience*. La *Chose même* exprime par là l'essentialité *spirituelle* dans laquelle tous ces moments sont supprimés en tant que valant pour eux-mêmes, donc valent seulement comme universels, et où, aux yeux de la conscience, sa certitude d'elle-même est une essence ob-jective, *une Chose*; [c'est là] l'ob-jet né de la conscience de soi, comme ob-jet *sien*, sans qu'il cesse d'être un ob-jet proprement tel, libre. – La *chose* de la certitude sensible et de la perception n'a désormais pour la conscience de soi sa signification que par elle; c'est là-dessus que repose la différence entre [, dit en allemand: *ein Ding*,] une *chose* et [toujours en allemand : *eine Sache*,] une *Chose*. – La conscience de soi

1. Dans le cercle de l'agir totalisant tous les paramètres de celui-ci, même le paramètre de l'être naturel, intérieur et extérieur, présupposé comme opposé à lui, celui de son résultat, l'œuvre, semblait, comme dépôt immédiat de la totalisation pratique, comme être non plus *dans* celle-ci, mais *de* celle-ci même, venir la nier – l'agir unifie en intériorisant alors que l'être divise en extériorisant –, la contredire et la faire se contredire en faisant se contredire aussi tous ses moments. Mais le concept totalisant de l'agir englobe également, pour la conscience attentive à soi, le nouvel être où cet agir est venu se totaliser, détermination particulière (l'œuvre est telle œuvre) de l'être en général intégré à la raison. La conscience peut et doit donc se retirer de son œuvre particulière limitée et passagère, dont l'effectivité opposée à elle n'a d'être que par la méconnaissance contingente, liée à l'expérience incomplète, de son concept vrai. L'effectivité vraie de la raison agissante n'est pas celle, limitée et accidentelle, d'une œuvre particulière, différenciée, et ce d'abord des autres moments de l'agir qu'elle ne peut vraiment totaliser objectivement puisqu'elle n'est elle-même que l'un de ses moments, mais celle, universelle et substantielle, nécessaire, elle-même totale, de la totalité ainsi pleinement réalisée comme telle, de l'agir. Cette totalisation objective – qui, comme totalisation, est dans sa forme un sujet (l'objet, objection, opposition à soi, ne peut s'unifier par lui-même) – de la totalisation subjective – qui, comme totalisation, comprend, dans son contenu, aussi l'objet – de l'agir est la Chose même [*Sache selbst*] qui, n'ayant, comme tout effectif, affaire qu'à elle-même, est bien un Soi [*Selbst*] qui s'est fait Chose [*Sache*], ainsi que Hegel va le souligner un peu plus loin.

va parcourir à même celle-ci un mouvement correspondant à la certitude sensible et à la perception.

| Dans la *Chose même*, donc, en tant qu'elle est la compénétration devenue ob-jective de l'individualité et de l'ob-jectivité elle-même, la conscience de soi a vu devenir pour elle son vrai concept d'elle-même, ou [encore :] elle est parvenue à la conscience de sa substance. Elle est en même temps, comme elle est ici, une conscience à l'instant advenue et par conséquent *immédiate* de cette substance, et c'est là la façon déterminée suivant laquelle l'essence spirituelle est présente ici et n'a pas encore profité au point de devenir la substance véritablement réelle. La *Chose même* a, dans cette conscience immédiate de ladite substance, la forme de l'*essence simple* qui, en tant qu'un universel, contient en elle tous ses moments divers et leur convient, mais est aussi, en retour, indifférente à l'égard d'eux en tant que moments déterminés et libre pour elle-même, et *vaut*, en tant que cette Chose même *simple*, *abstraite*, qui est libre, *comme l'essence*. Les divers moments [, ceux] de la détermination originaire ou de la *Chose* de *cet* individu, de son but, des moyens, de l'agir lui-même et de la réalité effective, sont pour cette conscience, d'un côté, des moments singuliers qu'elle peut quitter et abandonner en échange de la *Chose même*; mais, d'un autre côté, ils n'ont tous la Chose même pour essence que d'une manière telle que, comme leur universel *abstrait*, elle se trouve *en* chacun de ces divers moments et peut être leur *prédicat*. Elle-même n'est pas encore le sujet[1]; mais ce sont ces moments qui valent comme un tel sujet parce qu'ils tombent du côté de la *singularité* en général, tandis que la Chose même, en revanche, n'est | encore que l'universel pris en sa simplicité. Elle est le *genre* qui se trouve dans tous ces moments comme dans ses *espèces* et qui, aussi bien, en est libre.

1. Hegel indique ici la limite de la Chose même, c'est-à-dire de la conscience comme raison. Elle est – comme universalité concrète ou totalité du Soi – le *prédicat* vrai d'un sujet qui reste encore la conscience singulière, laquelle a conscience d'elle-même comme substantielle, mais non pas comme de la substance qui serait consciente de soi en elle et se vivrait donc dans la singularité comme son sujet universel ou communautaire, l'esprit. La vérité de la Chose même, c'est-à-dire de la raison, consistera, pour elle, à se nier en son statut de simple prédicat du sujet singulier, comme ce que celui-ci *a* (le *tout* conscientiel, donc déjà l'esprit, mais comme propriété, chose, le *spirituel*), et à se surmonter en se faisant *être*, dans sa substantialité ou universalité concrète, *sujet*, c'est-à-dire *esprit*.

On appelle *honnête* la conscience qui, pour une part, est arrivée à cet idéalisme que la *Chose même* exprime et, pour une autre part, possède en celle-ci en tant qu'elle est cette universalité formelle ce qui est le vrai; c'est la conscience pour laquelle ce qui importe, c'est toujours seulement la Chose même, la conscience qui, par conséquent, circule affairée à travers les divers moments ou espèces de cette Chose, et, en tant qu'elle ne l'atteint pas dans l'un d'eux ou dans une signification, s'en saisit, précisément de ce fait, dans l'autre, et, par là, obtient toujours, en réalité, la satisfaction qui devait être impartie à elle, cette conscience, d'après son concept[1]. Qu'il en aille de telle ou telle façon, la conscience en question a accompli et atteint la *Chose même*, car celle-ci est, en tant que ce genre *universel* des moments qu'on a dits, le prédicat de tous. **2bβ**

1. Dès son écrit de 1802-1803 : *Le système de la vie éthique*, Hegel définissait bien l'honneur (*Ehre*) comme une totalisation pratique, dans la personne, de tous les moments singuliers de la vie de la conscience : « Par l'honneur, ce qui est singulier devient ce qui est un tout et une personne, et la négation apparente de ce qui est singulier seulement est la lésion du tout » (*System der Sittlichkeit*, édition G. Lasson, Hambourg, F. Meiner, rééd. 1967, p. 47). On ne confondra pas l'homme d'honneur et l'homme honnête (*ehrlich*), mais celui-ci s'attache bien à totaliser son agir dans le service d'une Chose, d'une Cause identifiant en sa rationalité l'idéalité du Soi et la réalité du monde. La totalisation subjective du vrai, qui dé-réalise ses moments d'abord pris en leur réalité séparée, peut bien, suivant la caractérisation constante que Hegel donne de l'idéalisme, faire qualifier la conscience honnête comme un tel idéalisme. Mais cet idéalisme, qui fait poser tout moment singulier dans le tout de la Chose même, se renverse en la malhonnêteté, qui fait, à l'inverse, commodément poser ce tout dans chaque singularité, en l'absence même des autres singularités pourtant liées à elle – et la conscience alors prétendument honnête le sait, puisque c'est ce lien qui lui a fait totaliser la Chose même. La nécessaire généralisation, à la relation aux autres, de cette altération de soi, dissimulée d'abord à soi-même, de la fixation à la Chose, fait de l'affirmation de celle-ci un règne de tromperie réciproque universelle. La structure permettant cette perversion est l'identification totalisante, par l'union immédiate du Soi idéalement présent à lui-même et de la réalité naturelle-mondaine, de l'universalité et de la particularité, totalisation qui, en tant que telle, est bien spiritualisante, mais, parce qu'elle est immédiate, donc abstraite et formelle, consacre bien plutôt par un vernis spirituel la nature maintenue. Le sujet qui se renforce alors par le prédicat spirituel est l'être naturel, la conscience de soi fixée à sa singularité native. On a bien affaire, en la Chose même, avec le « règne animal de l'esprit ». Dans cette affirmation naturelle de lui-même, règne de la dissimulation généralisée, l'esprit, qui est manifestation de soi universelle, est en quelque sorte au plus loin de lui-même alors qu'il est au seuil de lui-même. C'est donc la révolution majeure du processus phénoménologique qui opérera le renversement de la relation du sujet et du prédicat au sein de la conscience de l'être, en faisant passer du spirituel à l'esprit.

Si elle n'amène pas un *but* à la *réalité effective*, elle a pourtant *voulu* le faire, c'est-à-dire qu'elle fait du *but* en tant que but, de l'*agir pur* qui ne fait rien, la *Chose même*, et qu'elle peut donc s'exprimer et se consoler en ce sens que, toujours, pourtant, quelque chose a été *fait* et *mis en œuvre*. Puisque l'universel lui-même contient en ayant prise sur eux le négatif ou le disparaître, le fait aussi que l'œuvre s'anéantisse est lui-même *son* agir; elle a, cette conscience, excité les autres à cela et, dans la *disparition* de son effectivité, elle trouve encore la satisfaction, de même que des mauvais garçons, dans la | gifle qu'ils reçoivent, jouissent d'*eux-mêmes*, entendons : en tant qu'ils en sont la cause. Ou [encore :] elle n'a *même pas* non plus *essayé* de réaliser la Chose même et *n'a rien fait du tout*, et alors c'est qu'elle n'y était pas *disposée*; la Chose même est pour elle précisément l'unité de sa *résolution* et de la *réalité*; elle affirme que la *réalité* effective ne saurait rien être d'autre que sa *disposition* [à faire telle ou telle chose]. – Enfin, quelque chose d'intéressant pour elle en général est advenu sans qu'elle y ait pris part, et alors cette *réalité effective* est pour elle la Chose même justement dans l'intérêt qu'elle y trouve, bien qu'une telle réalité n'ait pas été produite par elle; si c'est une chance qui lui arrive personnellement, elle y tient comme à son *acte* et à son *mérite*; si c'est, autrement, un événement de dimension mondiale qui ne la concerne en rien davantage, elle le fait de même sien, et l'*intérêt inactif* vaut pour elle comme un *parti* qu'elle a pris pour ou contre et qu'elle a *combattu* ou *soutenu*.

L'*honnêteté* de cette conscience, tout comme la satisfaction qu'elle éprouve en toutes circonstances, consiste en fait, ainsi qu'il appert, en ce qu'elle *ne rassemble pas* ses *pensées*, celles qu'elle a de la Chose même. La *Chose même* est pour elle aussi bien *sa* Chose que *pas du tout une œuvre*, ou le *pur agir* et le *but vide*, ou encore une *réalité effective ne contenant aucun acte*; la conscience fait d'une signification après l'autre le sujet de ce prédicat et oublie l'une après l'autre. Maintenant, dans le fait d'avoir simplement *voulu* ou bien de *n'*avoir *pas pu*, la Chose même a la signification | du *but vide* et de l'unité *pensée* du vouloir et de l'accomplir. Se consoler de l'anéantissement du but en considérant que l'on a pourtant *voulu* ou pourtant *purement agi*, de même que se satisfaire d'avoir donné aux autres quelque chose à faire, c'est ériger le *pur agir* ou l'œuvre tout à fait mauvaise en essence; car il faut nommer une mauvaise œuvre une œuvre qui n'en est pas du tout une. Enfin, dans le cas du coup de chance, consistant à *trouver déjà là* l'effectivité, cet être sans acte devient la Chose même.

Mais la vérité de cette honnêteté est de n'être pas aussi honnête **2c** qu'elle en a l'air. Car elle ne peut être dépourvue de pensée au point de laisser ces divers moments en fait tomber de la sorte les uns en dehors des autres, mais elle doit nécessairement avoir la conscience immédiate de leur opposition parce qu'ils se rapportent sans réserve les uns aux autres. L'agir *pur* est essentiellement un agir de *cet* individu-*ci*, et cet agir est aussi bien essentiellement une *réalité effective* ou une Chose. Inversement, la *réalité effective* est, de façon essentielle, seulement en tant que *son* agir tout comme en tant qu'*agir en général*; et *son agir* est en même temps seulement, tout comme agir en général, de même aussi réalité effective. Tandis, donc, que seule semble lui importer la *Chose même* en tant qu'*effectivité abstraite*, il y a aussi de présent qu'elle lui importe en tant que *son* agir *à lui*. De même, au contraire, tandis qu'il lui importe seulement d'*agir* et de *s'affairer*, il ne prend pas cela au sérieux, mais ce qui lui importe, c'est *une Chose*, et c'est la Chose en tant qu'elle est la *sienne*. Tandis que, enfin, il ne | semble vouloir que *sa* Chose et *son* agir, ce qui lui importe, c'est, à nouveau, la *Chose en général* ou l'effectivité qui demeure en et pour soi.

Tout comme la Chose même et ses moments apparaissent ici en tant que *contenu*, ils sont tout aussi nécessairement en la conscience également *en tant que formes*. Il entrent en scène comme contenu seulement pour disparaître, et chacun fait place à l'autre. C'est pourquoi il leur faut être présents dans la déterminité d'être en tant que *supprimés*; mais ainsi, ils sont des côtés de la conscience elle-même. La *Chose même* est présente comme l'*en-soi* ou comme la *réflexion en soi* de la conscience; cependant, le *refoulement* des moments les uns par les autres s'exprime en celle-ci d'une façon telle qu'ils ne sont pas, en elle, posés en soi, mais seulement pour *un Autre*. L'un des moments du contenu est par la conscience exposé au jour et représenté *pour d'autres*; mais la conscience est en même temps réfléchie, à partir de et hors de lui, en elle-même, et le moment opposé est tout aussi bien présent en elle; elle le garde pour soi comme étant le sien. En même temps, il n'y a pas non plus l'un quelconque de ces moments qui serait seul à être *seulement* exposé au dehors, et un autre qui serait seulement gardé dans l'intérieur, mais la conscience pratique l'alternance avec eux; car il lui faut faire de l'un comme de l'autre l'essentiel pour elle-même et pour les autres. Le *tout* est la compénétration qui se meut de l'individualité et de l'universel, mais, parce que ce tout est présent pour cette conscience seulement comme l'essence *simple* et, par là,

comme l'abstraction *de la Chose même*, ses moments, en tant que | séparés, tombent en dehors de celle-ci et les uns en dehors des autres; et il n'est épuisé et présenté comme tout que par l'alternance séparante de l'exposition au dehors et de la garde pour soi. En tant que, dans cette alternance, la conscience a un unique moment pour soi et comme essentiel dans sa réflexion, tandis qu'elle en a un autre seulement extérieur en *elle*, ou pour les *autres*, vient alors à l'existence un jeu des individualités les unes avec les autres, dans lequel elles se trompent aussi bien qu'elles sont trompées, elles-mêmes et par elles-mêmes aussi bien que les unes les autres et les unes par les autres.

Une individualité a donc comme objectif de réaliser quelque chose; elle semble par là avoir fait de quelque chose *la Chose*; elle agit, devient en cela pour d'autres, et il semble que ce qui importe pour elle, c'est la *réalité effective*. Les autres prennent donc son agir pour un intérêt porté à la Chose comme telle et pour l'assignation à soi du but que *la Chose soit réalisée en elle-même*, étant indifférent qu'elle le soit par la première individualité ou par eux. Tandis que, en conséquence, ils font voir cette Chose comme déjà exécutée par eux ou, si ce n'est pas le cas, offrent et prêtent leur aide, la conscience en question est, bien plutôt, sortie de l'endroit où ils s'imaginent qu'elle est; ce sont *ses* faits et gestes qui l'intéressent en la Chose, et, lorsque les autres s'aperçoivent que c'est cela qui était *la Chose même*, ils se trouvent donc mystifiés. – Mais, en fait, leur précipitation pour aider n'était elle-même rien d'autre si ce n'est qu'ils voulaient voir et montrer *leur* agir, et non pas la *Chose même*; c'est-à-dire qu'ils voulaient tromper l'autre conscience précisément de la même manière qu'ils se | plaignent d'avoir été trompés. – En tant qu'il ressort maintenant clairement que ce sont les *faits et gestes propres*, le jeu de *ses formes à elle*, qui valent pour la Chose même, la conscience semble activer son essence *pour soi*, non pas pour les autres, et, seulement préoccupée de l'agir en tant qu'il est *le sien*, non pas de lui en tant qu'il est un agir des *autres*, laisser par là faire les autres de la même façon en *leur* Chose. Mais ils font erreur une nouvelle fois; la conscience en question est déjà sortie de l'endroit où ils la croyaient être. Ce qui lui importe, ce n'est pas la Chose en tant que *cette* Chose *singulière sienne que voici*, mais la Chose en tant que *Chose*, en tant qu'un universel qui est pour tous. Elle s'immisce donc dans leur agir et dans leur œuvre, et, lorsqu'elle ne peut plus les leur reprendre des mains, elle s'y intéresse du moins pour autant qu'elle se donne quelque chose à faire en portant un jugement; lorsqu'elle appose sur l'œuvre l'estampille de son approbation et de son éloge, c'est à comprendre en ce sens que, en l'œuvre, elle ne loue pas seulement l'œuvre elle-même, mais en même temps *sa propre* magnanimité et modération, qui fait qu'elle n'a pas abîmé l'œuvre en tant qu'œuvre, ni non plus à travers un blâme dont elle l'aurait frappée. En tant qu'elle montre un intérêt à l'*œuvre*, *elle* jouit en celle-ci *de soi-même*; de même, l'*œuvre* qui est blâmée par elle est pour elle la bienvenue précisément en raison de cette jouissance *de son propre* agir qui lui est procurée par là. Mais ceux qui se tiennent ou se donnent pour trompés du fait de cette immixtion voulaient bien plutôt eux-mêmes tromper de la même manière. Ils donnent leurs faits et gestes pour quelque chose qui n'est que pour eux-mêmes, en quoi ils | n'avaient pour but qu'*eux-mêmes* et *leur propre* essence. Seulement, en faisant quelque chose et, par là, en s'exposant et en se montrant au jour, ils contredisent immédiatement par l'acte leur allégation de vouloir exclure le jour lui-même, la conscience universelle et la participation de tous; la réalisation effective est bien plutôt une exposition étalante de ce qu'on a de propre à soi dans l'élément universel moyennant lequel il devient et doit devenir la *Chose* de tous.

Il y a donc aussi bien tromperie de soi-même et des autres, lorsqu'il ne doit s'agir que de la *pure Chose*; une conscience qui ouvre une Chose fait bien plutôt l'expérience que les autres, comme font les mouches vers le lait tout frais servi, se précipitent et veulent s'y savoir à l'œuvre; et eux font l'expérience, en elle, que ce qui lui importe, pareillement, ce n'est pas la Chose en tant qu'ob-jet, mais la Chose en tant qu'elle est la *sienne*. En revanche, lorsque c'est seulement l'*agir lui-même*, l'usage des forces et des capacités, ou l'expression de cette individualité-ci, qui doit être l'essentiel, alors est faite tout aussi réciproquement l'expérience que *tous* se remuent et se tiennent pour invités, et que, au lieu d'un pur agir ou d'un agir singulier propre à chacun, a été ouvert bien plutôt quelque chose qui est aussi bien *pour d'autres* ou *une Chose même*. Dans les deux cas, la même chose se produit et n'a un sens différent qu'en rapport avec le sens qui, en l'occurrence, avait été admis et devait valoir. La conscience fait l'expérience des deux côtés comme étant des moments également essentiels, | et, en cela, de ce qu'est la *nature de la Chose même*, à savoir qu'elle n'est ni seulement une Chose qui serait opposée à l'agir en général et à l'agir singulier, ni un agir qui serait opposé à la subsistance et qui serait le *genre* libre à l'égard de ces moments en tant qu'*espèces* de lui-même, mais une essence dont l'*être*

est l'*agir* de l'individu *singulier* et de tous les individus, et dont l'*agir* est immédiatement *pour d'autres* ou une *Chose*, et n'est Chose que comme *agir de tous* et *de chacun*; [c'est là] l'essence qui est l'essence de toutes les essences, l'*essence spirituelle*. La conscience fait l'expérience de ce qu'aucun des moments qu'on a dits n'est un *sujet*, mais qu'il se dissout bien plutôt dans la *Chose même universelle*; les moments de l'individualité qui, pour l'absence de pensée de cette conscience, valaient chacun comme un sujet les uns à la suite des autres, se rassemblent en l'individualité simple qui, en tant qu'elle est *cette* individualité-*ci*, est aussi bien immédiatement universelle. De ce fait, la Chose même perd le rapport de prédicat et la déterminité d'universalité abstraite sans vie, – elle est bien plutôt la substance pénétrée par l'individualité; [elle est] le sujet dans lequel l'individualité est en tant qu'elle-même ou que *cette* individualité-*ci* aussi bien qu'en tant que *tous* les individus, et dans lequel l'universel, qui n'est un *être* que comme cet agir de tous et de chacun, est une effectivité en ce que *cette* conscience-*ci* la sait comme son effectivité singulière et comme l'effectivité de tous. La *Chose même* [en tant que] pure est ce qui s'est déterminé plus haut comme la *catégorie*, l'être qui est Moi ou le Moi qui est être, toutefois en tant que *pensée* | qui se différencie encore de la *conscience de soi effective*; mais, ici, les moments de la conscience de soi effective, dans la mesure où nous les appelons son contenu : but, agir et effectivité, comme dans la mesure où nous les appelons sa forme : être-pour-soi et être-pour-un-autre, sont posés comme ne faisant qu'un avec la catégorie simple elle-même, et celle-ci est, de ce fait, en même temps tout contenu.

b
LA RAISON LÉGISLATRICE

L'essence spirituelle est dans son être simple *pure conscience* et *cette* conscience [-*ci* qui l'est] *de soi*. La *nature* originairement *déterminée* de l'individu a perdu sa signification positive, celle d'être *en soi* l'élément et le but de son activité; elle est seulement un moment supprimé et l'individu est un *Soi*, – en tant que Soi universel. Inversement, la *Chose même* [en tant que] *formelle* a son remplissement à même l'individualité agissante qui se différencie dans elle-même, car les différences de celle-ci constituent le *contenu* de l'universel à l'instant évoqué. La catégorie est *en soi*, en tant que l'universel de la

pure conscience; elle est aussi bien *pour soi*, car le *Soi* de la conscience est aussi bien son moment. Elle est *être* absolu, car l'universalité dont il vient d'être question est l'*égalité à soi-même* simple *de l'être*.

Ce qui est donc pour la conscience l'ob-jet a la signification d'être le *vrai*; il *est* et *vaut* | au sens d'*être* et de *valoir en* et *pour soi-même*; il est la *Chose absolue*, qui ne pâtit plus de l'opposition de la certitude et de sa vérité, de l'universel et du singulier, du but et de sa réalité, mais dont l'être-là est l'*effectivité* et l'*agir* de la conscience de soi; cette Chose est par conséquent la *substance éthique*; la conscience de celle-ci la conscience *éthique*. L'ob-jet de cette conscience vaut à ses yeux comme le *vrai*, car il[1] réunit dans une unique unité la conscience de soi et l'être; il[2] vaut comme l'*absolu*, car la conscience de soi ne peut et ne veut plus aller au-delà de cet ob-jet, car elle est dans celui-ci chez elle-même : elle ne le *peut* pas, car un tel ob-jet est tout être et toute puissance, – elle ne le *veut* pas, car il est le *Soi* ou la volonté de ce Soi. Il est l'ob-jet *réel*, en lui-même, comme ob-jet, car il a en lui la différence de la conscience; il se partage en des masses qui sont les *lois déterminées* de l'essence absolue. Mais ces masses ne troublent pas le concept, car en lui les moments de l'être et de la pure conscience, ainsi que du Soi, demeurent inclus, – [c'est là] une unité qui constitue l'essence de ces masses et qui, dans cette différence, ne laisse plus ces moments se séparer les uns des autres.

Ces lois ou masses de la substance éthique sont immédiatement reconnues; on ne peut pas poser des questions au sujet de leur origine et de leur justification, ni se mettre en quête d'autre chose, car quelque chose d'autre que | l'essence étant *en* et *pour soi* serait seulement la conscience de soi elle-même, – mais celle-ci n'est rien d'autre qu'une telle essence, car elle est elle-même l'être-pour-soi de cette essence, laquelle est la vérité justement pour cette raison qu'elle est tout autant le *Soi* de la conscience que son *en-soi* ou la pure conscience.

En tant que la conscience de soi se sait comme moment de l'*être-pour-soi* de cette substance, elle exprime ainsi dans elle-même l'être-là de la loi d'une telle façon que la *saine raison* sait immédiatement ce qui est *juste* et *bon*. Aussi *immédiatement* qu'elle le *sait*, aussi immédiatement cela *vaut* également pour elle, et elle dit immédia-

1. Nous pensons qu'il faut lire ici, non pas « es », qui désignerait la conscience éthique, mais « er », qui désigne l'objet de celle-ci.

2. Même remarque.

tement : ceci *est* juste et bon. Et, en vérité, c'est bien : *ceci*, ce sont des lois *déterminées*, c'est la Chose remplie, riche en contenu.

Ce qui se donne ainsi immédiatement doit nécessairement être tout aussi immédiatement accueilli et considéré ; tout comme au sujet de ce que la certitude sensible énonce immédiatement comme étant, il faut aussi au sujet de l'être qu'énonce cette certitude éthique immédiate ou des masses, ayant immédiatement le caractère de l'étant, de l'essence éthique, voir comment ces modes de l'étant sont constitués. Les exemples de quelques lois de ce genre vont le montrer, et, en les prenant sous la forme de sentences de la saine raison qui *sait*, nous n'avons pas, *nous*, pour commencer, à introduire le moment qui est à faire valoir en elles quand elles sont considérées comme des lois éthiques[1] *immédiates*.

« *Chacun doit dire la vérité* »[2]. – Dans le cas de ce devoir énoncé comme inconditionné, sera | aussitôt ajoutée la condition : *s'il sait la vérité*. Le commandement s'énoncera, du coup, maintenant comme suit : *chacun doit dire la vérité, à chaque fois suivant la connaissance et la conviction qui sont les siennes* au sujet de celle-ci. La saine raison, précisément cette conscience éthique qui sait immédiatement ce qui est juste et bon, expliquera aussi que cette condition était déjà liée d'une telle manière à la sentence universelle énonçant le commandement en question qu'elle avait *visé* celui-ci en l'entendant ainsi. Mais par là elle accorde en fait qu'elle a bien plutôt déjà immédiatement lésé dans l'énonciation dudit commandement ce commandement lui-même ; voici ce qu'elle *disait* : chacun doit dire la vérité, *mais* ce qu'elle *visait*, c'est qu'il devait la dire suivant la connaissance et la conviction qui étaient les siennes au sujet de cette vérité, c'est-à-dire qu'elle *disait quelque chose d'autre que ce qu'elle visait*, et dire autre chose que ce que l'on vise, cela signifie ne pas dire la vérité. La non-vérité ou la maladresse corrigées s'énoncent alors ainsi : *chacun doit dire la vérité suivant la connaissance et la conviction qui sont à chaque fois les siennes au sujet de cette vérité*. – Mais par là l'*universellement nécessaire*, valant *en soi*, que la proposition voulait énoncer, s'est bien plutôt renversé en une complète *contingence*. Car, que la vérité soit dite, c'est attribué au hasard, à savoir si je la connais et peux m'en convaincre ; et il

1. H : « sinnliche » ; lire « sittliche » (cf. L).

2. Les exemples, comme les thèmes, développés dans cette critique de la raison législatrice, renvoient manifestement, de façon critique, à la philosophie pratique de Kant.

n'est rien dit de plus que ceci : le vrai et le faux doivent être dits pêle-mêle, ainsi qu'il arrive que quelqu'un a à leur sujet une notion, un avis et un concept. Cette *contingence du contenu* n'a l'*universalité* qu'en la | *forme d'une proposition*, forme dans laquelle elle est exprimée ; mais la proposition, en tant qu'éthique, promet un *contenu* universel et nécessaire, et, de la sorte, du fait de la contingence de ce contenu, elle se contredit elle-même. – Si, enfin, la proposition est corrigée de façon à signifier que la contingence de la connaissance et de la conviction au sujet de la vérité doit disparaître et que la vérité *doit* aussi être *sue*, ce serait là un commandement contredisant directement ce dont on était parti. La saine raison devait d'abord *immédiatement* avoir la capacité d'énoncer la vérité ; mais, maintenant, on dit qu'elle *devrait* la *savoir*, c'est-à-dire qu'elle ne sait pas l'énoncer *immédiatement*. – Si l'on considère les choses du côté du *contenu*, [on voit qu'] il est disparu dans l'exigence selon laquelle on doit *savoir* la vérité, car elle se rapporte *au savoir en général* : on doit savoir ; ce qui est exigé, c'est donc bien plutôt ce qui est libre de tout contenu déterminé. Mais, ici, il était question d'un contenu *déterminé*, d'*une différence* à même la substance éthique. Seulement, cette détermination *immédiate* de celle-ci est un contenu tel qu'il s'est montré bien plutôt comme une complète contingence et que, élevé à l'universalité et nécessité de telle sorte que le *savoir* soit exprimé comme loi, il disparaît bien plutôt.

Un autre commandement célèbre est : *Aime ton prochain comme toi-même*. Il s'adresse à l'individu singulier dans son rapport aux individus singuliers et il *affirme ce rapport comme un rapport du singulier* au *singulier* | ou comme un rapport relevant du sentir. L'amour actif – car un amour inactif n'a aucun être et, pour cette raison, ce n'est assurément pas lui que l'on a en vue – vise à écarter le mal[1] d'un homme et à lui faire du bien. A cet effet, il faut distinguer ce qu'est en lui le mal, ce qu'est, face à ce mal, le bien répondant à sa fin, et ce qu'est, d'une façon générale, son bien propre[2] ; c'est-à-dire que je dois l'aimer avec *intelligence* ; un amour inintelligent va lui nuire peut-être plus que de la haine. Mais le bienfait essentiel pratiqué avec intelligence est, dans sa figure la plus riche et la plus importante, l'agir universel intelligent de l'Etat, – agir tel que, comparé avec lui, l'agir de l'individu singulier

1. « Übel » : malheur éprouvé, non « Böse » : mal moral commis.

2. « Wohl ». Cf. dessus, note 2, p. 335.

en tant que singulier est quelque chose qui est en somme si insignifiant que cela ne vaut presque pas la peine d'en parler[1]. Cet agir de l'Etat est en l'occurrence d'une si grande puissance que, si l'agir singulier voulait s'opposer à lui et s'il voulait, ou bien être directement, pour soi-même, un crime, ou bien, par amour pour quelqu'un d'autre, frustrer par fraude l'universel du droit et de la part qu'il a en lui, l'agir singulier, celui-ci serait d'une façon générale vain et il serait irrésistiblement détruit. Il reste à l'agir de bienfaisance, qui relève du sentir, seulement la signification d'un agir totalement singulier, d'une aide de détresse qui est aussi bien contingente que liée à l'instant. Le hasard ne détermine pas seulement l'occasion d'un tel agir, mais également s'il est en somme une *œuvre*, s'il n'est pas aussitôt à nouveau dissous et lui-même renversé bien plutôt en un mal. | Cette action, donc, pour le bien des autres, qui est énoncée comme *nécessaire*, est ainsi constituée que peut-être elle peut exister, ou peut-être pas, que, si, par hasard, le cas se présente, elle est peut-être une œuvre, peut-être bonne, ou peut-être pas. Une telle loi a, par là, aussi peu un contenu universel que la première qui a été considérée et elle n'exprime pas, comme elle le devrait en tant que loi morale absolue, quelque chose qui est *en* et *pour soi*. Ou [encore :] des lois de ce genre en restent seulement au *devoir-être*, mais n'ont aucune *effectivité*; elles ne sont pas des *lois*, mais seulement des *commandements*[2].

Mais, en fait, il résulte clairement de la nature de la Chose elle-même [dont il est question] qu'il faut renoncer à un *contenu* absolu universel, car, à la substance simple – et l'essence de la substance est d'être ce qui est ainsi simple – est *inadéquate* toute *déterminité* qui est posée à même elle. Le commandement, dans son absoluité simple, énonce lui-même un *être éthique immédiat*; la différence qui apparaît en lui est une déterminité, et donc un contenu qui se tient *sous* l'universalité absolue de cet être simple. En tant qu'il faut par là renoncer à un contenu absolu, ce qui seul peut revenir au commandement, c'est

1. Anticipation du chapitre VI.

2. La loi (*Gesetz*) est telle, en son contenu, qu'elle peut être posée (*gesetzt*), réalisée, et cela exigera la puissance effective de l'autorité légiférante – qui ne se rencontre qu'au niveau de l'esprit (sujet concrètement universel), non pas à celui de la simple raison (sujet encore abstrait en sa singularité). La raison législatrice ne peut énoncer que des « commandements » (*Gebote*), propositions subjectives destinées à rester telles, pur « devoir-être » (*Sollen*) incapable de passer à l'être.

l'universalité formelle ou ceci, à savoir qu'il ne se contredise pas, car l'universalité sans contenu est l'universalité formelle, et le contenu absolu signifie lui-même la même chose qu'une différence qui n'en est pas une ou que l'absence de contenu.

| Ce qui reste à la législation, c'est donc la *pure forme* de l'*universalité* ou, en fait, la *tautologie* de la conscience, tautologie qui vient faire face au contenu, et qui est un *savoir*, non pas du *contenu* ayant le caractère d'un *étant* ou du contenu proprement tel, mais de l'*essence* ou de l'égalité à soi-même du contenu.

L'essence éthique est, par là, non pas immédiatement elle-même un contenu, mais seulement une mesure de référence permettant de déterminer si un contenu est capable d'être ou non une loi, en tant qu'il ne se contredit pas lui-même. La raison législatrice est rabaissée au rang d'une raison *qui ne fait que mettre à l'épreuve*.

c
LA RAISON QUI MET À L'ÉPREUVE LES LOIS

Une différence en la substance éthique est pour elle une contingence que nous avons vu surgir à même le commandement déterminé comme une contingence du savoir, de l'effectivité et de l'agir. La *comparaison* de cet être simple que nous avions là et de la déterminité qui ne lui correspondait pas tomba en nous; et la substance simple s'y est révélée être une universalité formelle ou une pure *conscience* qui, libre du contenu, vient lui faire face et est un *savoir* de lui comme de ce qui est déterminé. Cette universalité demeure de cette manière la même chose que ce qu'était la *Chose même*. Mais elle est dans la conscience quelque chose d'autre; c'est qu'elle n'est plus le genre inerte sans pensée, | mais est rapportée au particulier et vaut comme la puissance disposant de celui-ci et comme sa vérité. – Cette conscience semble tout d'abord être la même mise à l'épreuve que celle que nous étions il y a un instant, et son agir semble ne pouvoir être rien d'autre que ce qui s'est déjà produit, une comparaison de l'universel avec ce qui est déterminé, comparaison d'où se dégagerait, comme tout à l'heure, leur inadéquation. Mais le rapport du contenu à l'universel est ici un autre rapport, en tant que cet universel a acquis une autre signification; il est une universalité *formelle* dont le contenu déterminé est capable, car celui-ci est, dans celle-là, considéré seulement en relation à lui-même. Dans le cas de notre mise à l'épreuve, la substance universelle massive faisait

face à la déterminité qui se développait comme contingence de la conscience en laquelle entrait la substance. Ici, l'un des membres de la comparaison est disparu; l'universel n'est plus la substance *ayant un caractère d'étant* et *valant*, ou ce qui est en et pour soi juste, mais un savoir ou une forme simple qui compare un contenu seulement avec lui-même et le considère en se demandant s'il est une tautologie[1]. Des lois ne sont plus données, mais *mises à l'épreuve*; et, pour la conscience qui met à l'épreuve, les lois sont *déjà* données; elle accueille leur *contenu* tel qu'il est en sa simplicité, sans s'engager dans la considération de la singularité et contingence collant à sa réalité effective, ainsi que nous le faisions, mais elle s'en tient au commandement en tant que commandement et se comporte à l'égard de lui d'une façon aussi simple qu'elle est sa mesure de référence.

| Mais cette mise à l'épreuve, pour cette raison même, ne va pas loin; en tant, précisément, que la mesure de référence est la tautologie et qu'elle est indifférente à l'égard du contenu, elle admet en elle aussi bien ce contenu-ci que le contenu opposé. – Soit la question : est-ce que ce doit être en et pour soi une loi, qu'il y ait une *propriété*?[2] – *en et pour soi*, non par utilité en vue d'autres fins; l'essentialité éthique consiste précisément en ce que la loi s'égale seulement à elle-même et, fondée par cette égalité avec soi, donc dans sa propre essence, ne soit pas quelque chose de conditionné. La propriété, en et pour soi, ne se contredit pas; elle est une déterminité *isolée*, ou seulement posée égale à

1. L'examen critique, par le phénoménologue, du pouvoir de la raison devenue pour elle-même, au terme de la dialectique de la Chose même, le principe total de l'existence, examen qui consiste à confronter, comparer la prétention d'elle-même comme *raison totale*, absolue, en cela *indéterminée*, à ses effets réels, a établi qu'elle n'avait que le pouvoir d'une raison pratique formelle examinant des contenus de lois présupposés. Ce qui est vrai ne pouvant pas ne pas exister, la raison examinée ne peut pas ne pas exister, et s'exercer, en fait comme une telle raison examinante. Mais l'examen dont elle est le sujet, à la différence de l'examen (phénoménologique) dont elle est l'objet, consiste à comparer elle-même en tant que raison *déterminée* comme *seulement formelle* avec les lois présupposées par elle.

2. La critique, qui va suivre, de la raison examinant les lois, renvoie assurément, ici encore, à la thématique kantienne. Hegel en avait développé de nombreux aspects déjà dans ses écrits antérieurs, notamment dans l'article sur le Droit naturel (cf. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, traduction B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 29-54). Sur la pertinence de la critique hégélienne, en tant que dirigée contre Kant, nous nous sommes expliqué dans notre ouvrage : *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*, 2e partie, chapitre IV, Paris, Vrin, 1986, notamment p. 195-218.

elle-même. La non-propriété des choses, le fait pour elles d'être sans maître, ou la communauté des biens, se contredisent tout aussi peu. Que quelque chose n'appartienne à personne, ou appartienne au premier venu qui s'en fait possesseur, ou à tous ensemble et à chacun selon son besoin ou à parts égales, c'est là une *déterminité simple*, une *pensée formelle*, tout comme son contraire, la propriété. – Si, assurément, la chose sans maître est considérée comme un *ob-jet nécessaire du besoin*, il est nécessaire qu'elle devienne la possession d'un quelconque individu singulier, et il serait contradictoire d'ériger, au contraire, la liberté de la chose en loi. Cependant, quand on dit que la chose est sans maître, on n'entend pas non plus qu'elle est absolument sans maître, mais qu'elle doit *venir en possession* [de quelqu'un] suivant le *besoin* de l'individu singulier, et cela, non pas pour être conservée, mais pour | être immédiatement utilisée. Toutefois, ne pourvoir ainsi au besoin que suivant la seule contingence contredit la nature de l'être-essence conscient, le seul dont-il soit question ici; car il lui faut se représenter son besoin dans la forme de l'*universalité*, pourvoir à son existence tout entière et se procurer un bien permanent. De la sorte, l'idée qu'une chose écherrait en partage de manière contingente, suivant son besoin, à la première vie consciente de soi qui se présenterait, ne s'accorde pas avec elle-même. – Dans la communauté des biens où l'on pourvoirait à cela d'une manière universelle et permanente, on aurait une situation telle que, ou bien il échoit en partage à chacun *autant que ce dont il a besoin*, et alors une telle inégalité et l'essence de la conscience, pour laquelle l'*égalité* des individus singuliers est le principe, se contredisent l'une l'autre, – ou bien, suivant ce dernier principe, on répartit de façon égale, et alors la part attribuée n'a pas avec le besoin la relation qui, seule, est pourtant son concept.

Seulement, si, de cette manière, la non-propriété apparaît contradictoire, cela ne se produit que parce qu'elle n'a pas été laissée comme déterminité *simple*. Il en va de même pour la propriété lorsqu'elle est dissoute en des moments. La chose singulière qui est ma propriété passe, en l'occurrence, pour quelque chose d'*universel*, de *solidement fixé*, de *permanent*, mais c'est là ce qui contredit sa nature, laquelle consiste, pour elle, à être utilisée et à *disparaître*. Elle passe en même temps pour ce qui est *mien*, que tous les autres reconnaissent et dont | ils s'excluent. Mais dans le fait que je suis reconnu réside bien plutôt mon égalité avec tous, le contraire de l'exclusion. – Ce que je possède est une *chose*, c'est-à-dire un être-pour-d'autres en général, tel en un sens tout à

fait universel et ne comportant pas la détermination d'être seulement pour moi; que, *moi*, je la possède, contredit sa choséité universelle. C'est pourquoi la propriété se contredit de tous les côtés tout autant que la non-propriété; chacune a en elle ces deux moments opposés, qui se contredisent, de la singularité et de l'universalité. – Mais chacune de ces déterminités, représentée *en sa simplicité*, comme propriété ou non-propriété, sans développement ultérieur, est aussi *simple* que l'est l'autre, c'est-à-dire ne se contredit pas. – C'est pourquoi la mesure de référence de la loi, que la raison a en elle-même, convient également bien à tout et, en conséquence, n'est en fait aucunement une mesure de référence. – Il devrait y en aller aussi de façon étrange si la tautologie, la proposition de la contradiction – dont on accorde qu'elle n'est, pour la connaissance de la vérité théorétique, qu'un critère formel, c'est-à-dire quelque chose qui est totalement indifférent à l'égard de la vérité et de la non-vérité – *devait être davantage* pour la connaissance de la vérité pratique.

Dans les deux moments à l'instant considérés du remplissement de l'essence spirituelle précédemment vide, se sont supprimés la position de déterminités immédiates à même la substance éthique, puis ce savoir d'elles qui consiste à savoir si elles sont des lois. Le résultat | paraît, de ce fait, être que, ni des lois déterminées, ni un savoir de celles-ci, ne peuvent trouver place. Mais la substance est la *conscience* d'elle-même comme de l'*essentialité* absolue, laquelle conscience ne peut, de ce fait, abandonner ni la *différence* qui se trouve en la substance, ni le *savoir* d'une telle différence. Que la législation et la mise à l'épreuve de la loi se soient démontrées comme du néant a cette signification que toutes deux, prises chacune singulièrement et isolément, ne sont que des *moments* ne se soutenant pas de la conscience éthique; et le mouvement dans lequel elles entrent en scène a ce sens formel que, par là, la substance éthique se présente comme conscience.

Dans la mesure où ces deux moments sont des déterminations plus précises de la conscience de la *Chose même*, ils peuvent être regardés comme des formes de l'*honnêteté* qui, ainsi qu'elle faisait, en l'autre occasion qu'on a vue, avec ses moments formels, s'affaire maintenant de côté et d'autre avec un contenu devant être du bien et du juste et avec une mise à l'épreuve d'une telle vérité fixée, et qui s'imagine avoir dans la saine raison et le discernement de l'entendement la force et la validité des commandements.

Cependant, sans cette honnêteté, les lois ne valent pas comme *essence* de la *conscience*, et [leur] mise à l'épreuve, pareillement, ne vaut pas non plus comme un agir à l'*intérieur* de cette conscience; mais ces moments, ainsi qu'ils entrent en scène chacun pour lui-même *immédiatement* comme une *réalité effective*, expriment, l'un, un établissement et un être non valables de lois effectives, et l'autre, une libération pareillement non valable d'avec celles-ci. La loi a, en tant que loi déterminée, un | contenu contingent, – ce qui a ici cette signification qu'elle est la loi d'une conscience singulière d'un contenu arbitraire. La législation immédiate d'abord évoquée est ainsi la témérité tyrannique qui fait de l'arbitraire la loi et de la vie éthique l'obéissance envers cet arbitraire, – envers des lois qui sont *seulement* des lois, non pas en même temps des *commandements*[1]. De même que le second moment, pour autant qu'il est isolé, signifie la mise à l'épreuve des lois, la mobilisation de l'immuable, la témérité du savoir, qui, elle, se libère en raisonnant des lois absolues et les prend pour un arbitraire étranger à elle.

Dans les deux formes, ces moments sont un rapport négatif à la substance ou à l'essence spirituelle réelle; ou bien: en elles, la substance n'a pas encore sa réalité, mais la conscience la contient encore dans la forme de sa propre immédiateté à elle, la conscience, et cette substance n'est d'abord qu'un *vouloir* et *savoir* de cet individu-ci, ou le *devoir-être* d'un commandement ineffectif et un savoir de l'universalité formelle. Mais, en tant que ces modes se sont supprimés, la conscience est retournée dans l'universel et les oppositions dont il vient d'être question sont disparues. L'essence spirituelle est substance effective du fait que ces modes ne valent pas en leur singularité isolée, mais seulement en tant que supprimés; et l'unité dans laquelle ils ne sont que des moments est le Soi de la conscience, qui, posé désormais dans l'essence spirituelle, | fait de celle-ci une essence effective, remplie et consciente d'elle-même[2].

1. Si (cf. ci-dessus, note 2, p. 374) les produits de la *raison* légiférante ne peuvent, suivant leur finalité, *en droit*, traduire l'autorité pratique de cette raison, son commandement, dans des lois déterminées positives, sa réalisation *factuelle* immédiate de raison *légiférante* en son exercice singulier alors contingent et arbitraire, se libérant de son principe total, pose bien des lois, mais qui n'ont pas l'autorité pratique de la raison qui en ferait des commandements.

2. L'auto-négation de la raison pratique entreprenant, en son exercice immédiat, singularisé et subjectif, d'abord de poser (1), puis, seulement, d'examiner (2), des lois, est essentiellement celle de son exercice ainsi isolé et abstrait. Car la réalisation de la

L'essence spirituelle est par là, en premier lieu, pour la conscience de soi, comme une loi qui est *en soi*: l'universalité de la mise à l'épreuve, qui était l'universalité formelle. non pas celle qui est *en soi*, est supprimée. Cette essence spirituelle est aussi bien une loi éternelle, qui n'a pas son fondement dans la *volonté de cet individu-ci*, mais elle est en et pour soi la *volonté pure* absolue de *tous*, qui a la forme de l'*être* immédiat. Cette volonté n'est pas non plus un *commandement* qui *doit* seulement *être*, mais elle *est* et *vaut*; c'est le Moi universel de la catégorie, Moi qui est immédiatement la réalité effective, et le monde est seulement cette réalité effective. Toutefois, alors que cette *loi ayant le caractère d'un étant* vaut absolument parlant, l'obéissance de la conscience de soi n'est pas le service envers un maître dont les ordres seraient de l'arbitraire et dans lequel celle-ci ne se reconnaîtrait pas. Mais les lois sont des pensées de sa propre conscience absolue, pensée qu'elle-même *a* immédiatement. Elle ne *croit* pas non plus en elles, car, si la croyance intuitionne bien aussi l'essence, c'est une essence étrangère. La conscience *de soi* éthique, du fait de l'*universalité* de son *Soi*, ne fait *immédiatement* qu'un avec l'essence; la croyance, par contre, commence en partant de la conscience *singulière*, elle est le mouvement consistant, pour celle-ci, à toujours aller vers cette unité, sans atteindre la présence de l'essence de la conscience qu'elle est. – La conscience de soi éthique, en revanche, s'est supprimée comme conscience singulière, cette médiation est accomplie, | et c'est seulement du fait qu'elle est accomplie que la conscience en question est conscience de soi immédiate de la substance éthique.

Chose même comme totalité de l'identité à soi du Soi et de la différence d'avec soi de l'être exige qu'elle s'auto-détermine, tel un savoir présent à soi, donc librement (2), en des lois déterminées, donc nécessairement (1). Ce qui contredit et nie la raison pratique vraie, c'est que la liberté se renverse en arbitraire dans cette raison en tant qu'elle examine les lois et que la nécessité se renverse en contingence dans cette même raison en tant qu'elle pose des lois, ce qui se passe lorsque son usage subjectif immédiat nie son sens total aussi objectif. L'échec ou l'auto-négation d'un tel exercice immédiat de la raison législatrice ou probatrice montre que ce qui est, c'est la négation d'une telle auto-négation, c'est-à-dire la position désormais établie, posée, de l'identité de la raison comme Soi ou sujet et de la raison comme substance ou être. La conscience rationnelle doit donc nécessairement affirmer la raison comme unité spirituelle effective du Soi effectif alors universel ou essentiel et de l'essence universelle alors présente à soi ou réelle. Une telle unité prédiquée de la raison comme sa vérité, se posant elle-même, conformément à ce qui est prédiqué en elle, comme le vrai sujet de la raison et de toute la conscience, c'est là l'*esprit*.

La différence de la conscience de soi d'avec l'essence est donc parfaitement transparente. De ce fait, les *différences se trouvant en l'essence* elle-même ne sont pas des déterminités contingentes, mais, en raison de l'unité de l'essence et de la conscience de soi, conscience de laquelle seule pourrait venir l'inégalité, elles sont les masses de l'articulation de cette unité en tant qu'articulation pénétrée par la vie de ladite unité, des esprits non scindés clairs à eux-mêmes, des figures célestes immaculées qui ont conservé dans leurs différences l'innocence et unité d'âme non profanée de leur essence. – La conscience de soi est pareillement un *rapport* simple, clair, à elles. Elles *sont*, et rien de plus : voilà ce qui constitue la conscience du rapport propre à cette conscience de soi. Ainsi valent-elles aux yeux de l'Antigone de Sophocle comme le droit *non écrit* et *infaillible* des dieux :

Car non pas aujourd'hui et hier, mais toujours
Il vit, et nul ne sait d'où il parvint au jour[1].

Elles *sont*. Si je questionne sur leur naissance et si je les resserre au point de leur origine, je suis déjà passé au-delà d'elles, car je suis désormais l'universel, tandis qu'elles sont ce qui est conditionné et borné. Si elles doivent se légitimer devant mon intellection, j'ai déjà mis en mouvement leur être-en-soi non vacillant et je les considère comme quelque chose qui est peut-être vrai, peut-être aussi non vrai pour moi. – | La disposition d'esprit éthique consiste précisément à persister fermement, sans se laisser déranger, dans ce qui est le juste, et à s'abstenir de tout geste consistant à le mouvoir, à l'ébranler et à le ramener en arrière. – On fait un dépôt auprès de moi; *il est* la propriété d'un autre, et je le reconnais *parce que* c'*est ainsi*, et je me maintiens sans vaciller dans ce rapport. Si je garde le dépôt pour moi, je ne commets, d'après le principe de la mise à l'épreuve que j'opère, celui de la tautologie, absolument aucune contradiction, car alors je ne le regarde plus comme la propriété d'un autre; garder quelque chose que je ne regarde pas comme la propriété d'un autre, est parfaitement conséquent. Le changement de la *manière de voir* n'est pas une contradiction, car ce n'est pas d'elle comme manière de voir qu'il s'agit, mais de l'ob-jet et du contenu, qui ne doit pas se contredire. Tout autant que je peux – ainsi que je le fais

1. Sophocle, *Antigone*, vers 456-457 – K. Rosenkranz rapporte dans sa *Vie de Hegel* (cf. traduction P. Osmo, Paris, Gallimard, 2004, p. 107) que le tout jeune Hegel lisait assidûment et traduisit Sophocle, dont *Antigone* était le chef-d'œuvre qu'il préférait.

lorsque je donne quelque chose en cadeau – changer la manière de voir selon laquelle quelque chose est ma propriété en la manière de voir selon laquelle c'est la propriété d'un autre, sans me rendre coupable par là d'une contradiction, tout autant je peux parcourir le chemin inverse. – Ce n'est donc pas parce que je trouve que quelque chose ne se contredit pas qu'il est un droit, mais c'est parce qu'il est ce qui est droit [au sens de : juste] qu'il est un droit. Le fait que quelque chose *est* la propriété de l'autre, voilà ce qui se trouve *au fondement*; sur cela, je n'ai pas à raisonner, ni à rechercher et à laisser me venir à l'esprit toutes sortes de pensées, de connexions, d'aspects; | je n'ai à penser ni à la législation, ni à la mise à l'épreuve; par de tels mouvements de ma pensée je dérangerais le rapport dont il a été question, en tant que je pourrais en réalité, à mon gré, rendre aussi bien le contraire conforme à mon savoir tautologique indéterminé et faire ainsi de lui une loi. Mais si c'est cette détermination que voici ou la détermination opposée qui est ce qui est juste, c'est déterminé *en* et *pour soi*; je pourrais, pour moi, ériger en loi celle que je voudrais et, tout aussi bien, aucune d'elles, et je suis, en tant que je commence à mettre à l'épreuve, déjà sur un chemin non éthique. Du fait que ce qui est juste est pour moi *en* et *pour soi*, je suis dans la substance éthique; de la sorte, elle est l'*essence* de la conscience de soi; mais celle-ci est *sa réalité effective* et *son être-là*, son *Soi* et sa *volonté*.

VI

L'ESPRIT

La raison est esprit en tant que la certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité, et qu'elle est consciente d'elle-même comme de son monde et du monde comme d'elle-même. – C'est l'advenir de l'esprit qu'a fait voir le mouvement immédiatement précédent, dans lequel l'ob-jet de la conscience, la pure catégorie, s'éleva au concept de la raison. Dans la raison *observante*, cette unité pure du *Moi* et de l'*être*, de l'être-*pour-soi* et de l'être-*en-soi*, est déterminée comme l'*en-soi* ou comme *être*, et la conscience de la raison la[1] *trouve*. Mais la vérité de l'observation est bien plutôt la suppression de cet instinct immédiat qui trouve, de cet être-là sans conscience de l'unité pure de la raison. La catégorie *intuitionnée*, la *chose trouvée*, entre dans la conscience comme l'*être-pour-soi* du Moi qui se sait alors, dans l'essence ob-jective, comme le *Soi*. Mais cette détermination de la catégorie comme étant l'être-pour-soi, tel en opposition à l'être-en-soi, est tout aussi unilatérale et constitue un moment qui se supprime lui-même. C'est pourquoi la catégorie est déterminée pour la conscience telle qu'elle est en sa vérité universelle, | comme essence qui est *en* et *pour soi*. Cette détermination encore *abstraite* qui constitue la *Chose même* n'est encore que l'*essence spirituelle*, et la conscience de celle-ci

1. H : « sich ». il semble légitime de lire : « sie », comme une correction que Hegel lui-même aurait pu porter sur un exemplaire de l'édition originale de l'œuvre (cf. BH, p. 238, et pour la justification éditoriale, p. 473 *sq.*), même si la conscience (qui, comme telle, trouve ce qu'elle saisit comme être, donc autre qu'elle, en cela non produit par elle) trouve elle-même, *se* trouve, puisque la raison qu'elle trouve est elle-même, le Soi, réunie avec l'être.

est un savoir formel d'elle, qui s'affaire de côté et d'autre avec toute sorte de contenu trouvé en elle; cette conscience est en fait encore différente de la substance comme un être singulier, – ou bien elle donne des lois arbitraires, ou bien elle est d'avis qu'elle a les lois, telles qu'elles sont en et pour soi, dans son savoir en tant que tel, et elle se tient pour la puissance jugeante disposant de ces lois. – Ou [encore :] si l'on considère les choses du côté de la substance, [on voit que] celle-ci est l'essence spirituelle *étant en et pour soi* qui n'est pas encore *conscience* d'elle-même. Mais l'essence *étant en* et *pour soi,* qui est en même temps pour elle-même effectivement réelle comme conscience et qui se représente elle-même à elle-même, est *l'esprit.*

Son *essence* spirituelle a déjà été désignée comme la *substance éthique*; mais l'esprit est *l'effectivité éthique.* Il est le *Soi* de la conscience effective à laquelle il vient faire face, ou qui, bien plutôt, vient elle-même se faire face comme *monde* effectif ob-jectif, un monde qui, toutefois, a perdu pour la conscience toute signification de quelque chose d'étranger, de même que le Soi a perdu toute signification d'un être-pour-soi, dépendant ou indépendant, séparé de ce monde. Etant la *substance* et l'essence universelle, égale à elle-même, permanente, l'esprit est le *fondement* et *point de départ* non ébranlé et non dissous de l'agir de tous, ainsi que leur *but* et le *terme visé* par eux, en tant que l'*en-soi* pensé de toutes les consciences de soi. – Cette substance est aussi bien l'*œuvre* universelle, qui | s'engendre moyennant l'*agir* de tous et de chacun comme leur unité et égalité, car elle est l'*être-pour-soi,* le Soi, l'agir. En tant qu'il est la *substance,* l'esprit est l'*égalité à soi-même* non vacillante, [droite en ce qu'elle est] juste[1]; mais, en tant qu'elle est un *être-pour-soi,* la substance est l'essence qui, en sa bonté, se sacrifie[2], elle en laquelle chacun accomplit son œuvre propre, déchire l'être universel et en prend pour lui sa part. Cette dissolution et singularisation démembrante de l'essence est précisément le *moment* de l'agir et du Soi de tous; il est le mouvement et l'âme de la

1. « gerechte ».

2. Le pour-soi, manifestation de l'en-soi, s'accomplit comme manifestation de la manifestation de l'en-soi accomplissant elle-même cet en-soi, c'est-à-dire de lui-même, et tel est bien l'esprit en tant que communauté des esprits libérée par lui de lui-même en la bonté de son abnégation ou de son sacrifice, une bonté qui, au demeurant, ne fait qu'illustrer sa puissance souveraine, ce lien de la puissance et de la bonté de l'esprit constituant son absolue sagesse.

substance, et l'essence universelle efficiemment produite. En ceci, précisément, qu'elle est l'être dissous dans le Soi, la substance n'est pas l'essence morte, mais elle est *effective* et *vivante.*

L'esprit est ainsi l'essence réelle absolue qui se porte elle-même. Toutes les figures de la conscience considérées jusqu'à présent sont des abstractions de lui-même; elles ont leur être en ceci qu'il s'analyse, qu'il différencie ses moments et séjourne auprès d'eux pris singulièrement. Cette singularisation isolante de tels moments a lui-même pour *présupposition* et pour *subsistance,* ou [encore :] elle existe seulement en lui, qui est l'existence. Ces moments, ainsi isolés, ont l'apparence d'*être* en tant que tels; mais comment ils sont seulement des moments ou des grandeurs évanescentes, c'est ce qu'a montré le mouvement qui les fait rouler plus loin et revenir en leur fondement et essence; et cette essence précisément est ce mouvement et cette dissolution de ces moments. Ici, où est posé l'esprit – ou la réflexion en soi-même de tels moments –, notre réflexion peut brièvement les rappeler en les évoquant suivant ce côté; | ces moments étaient : conscience, conscience de soi et raison. L'esprit est donc *conscience* en général, ce qui comprend en soi la certitude sensible, la perception et l'entendement, pour autant que, dans l'analyse de lui-même, il fixe le moment consistant en ce qu'il est à ses yeux une effectivité *ob-jective, ayant le caractère d'un étant,* et qu'il fait abstraction de ce que cette effectivité est son propre être-pour-soi. Fixe-t-il au contraire l'autre moment de l'analyse, à savoir que son ob-jet est son *être-pour-soi,* alors il est conscience de soi. Mais en tant que conscience immédiate *de l'être-en-et-pour-soi,* en tant qu'unité de la conscience et de la conscience de soi, il est la conscience qui *a* de la *raison,* qui – ainsi que l'indique l'*avoir* – a l'ob-jet comme étant *en soi* déterminé rationnellement, ou de la valeur de la catégorie, mais d'une façon telle qu'il n'a pas encore, pour la conscience de l'ob-jet en question, la valeur de la catégorie. Il est la conscience de la considération de laquelle nous venons de sortir. Cette raison qu'il *a,* enfin intuitionnée par lui comme une raison qui *est* raison, ou la raison qui est en lui *effective* et qui est son monde, voilà ce qu'il est dans sa vérité; il *est* l'esprit, il est l'essence *éthique effective*[1].

1. Hegel vient de récapituler, en l'éclairant en son sens vrai à partir de son résultat, où il se fonde, le mouvement phénoménologique conduisant de la position de la raison comme substance à sa position comme substance spirituelle, puis de celle-ci à sa

L'esprit est la *vie éthique* d'un *peuple* dans la mesure où il est la *vérité immédiate*; [il est] l'individu qui est un monde. Il lui faut progresser jusqu'à la conscience de ce qu'il est immédiatement, supprimer la belle vie éthique et | parvenir, à travers une série de figures, au savoir de lui-même. Mais ces figures se distinguent des précédentes en ceci qu'elles sont les esprits réels, des réalités effectives proprement dites, et que, au lieu d'être des figures seulement de la conscience, elles sont des figures d'un monde.

Le monde *éthique vivant* est l'esprit dans sa *vérité*; aussitôt que cet esprit parvient au *savoir* abstrait de son essence, la vie éthique va à sa perte au sein de l'universalité formelle du droit. L'esprit désormais scindé en deux dans lui-même décrit, dans son élément ob-jectif comme dans une dure effectivité, l'un de ses mondes, le *royaume de la culture*, et, face à ce monde, dans l'élément de la pensée, le *monde de la foi*, le *royaume de l'essence*. Mais les deux mondes, saisis par l'esprit qui, sortant de cette perte de lui-même, va dans lui-même, [c'est-à-dire] saisis par le *concept*, sont embrouillés et révolutionnés par l'*intellection*[1] et son expansion, les *Lumières*, et le royaume partagé et distendu en l'*en-deçà* et l'*au-delà* fait retour en la conscience de soi; celle-ci se saisit désormais dans la *moralité* comme l'essentialité et elle y saisit l'essence comme le Soi effectif, – elle n'y projette plus hors d'elle-même son *monde* et le *fondement* de celui-ci, mais y laisse tout s'éteindre peu à peu en elle, et elle est en tant que cette *assurance qu'est le for intérieur* l'esprit *certain de lui-même*[2].

position comme esprit. Cette ultime position est, en vérité, celle de l'auto-position originaire de l'esprit qui se pose lui-même, en se différenciant ou s'analysant, dans et comme les moments qui ont ponctué tout le mouvement de la *Phénoménologie de l'esprit*, avérant ainsi son titre, depuis son ouverture. La brève introduction au long chapitre VI va s'achever par l'annonce des trois grandes étapes du processus de l'esprit, qui ne constituent plus simplement des moments de la *conscience* comme sujet singulier et abstrait pris ainsi en sa nature – qu'il s'agisse de la conscience proprement dite, de la conscience de soi, ou de la conscience de leur identité rationnelle –, du contenu spirituel, mais des figures du sujet universel et concret, en sa culture et en son histoire, de l'*esprit* en son monde.

1. « Einsicht ». Nous avons repris la traduction de Jean Hyppolite.

2. Nous avouons n'avoir pu rendre en français l'identité étymologique allemande exploitée par Hegel entre « *Gewissen* » et « der *seiner selbst gewisse* Geist [l'esprit *certain de lui-même*] ». La traduction de « Gewissen » par « conscience morale » ou « conscience-morale » se heurte à la distinction hégélienne entre « das Gewissen » et « das moralische Bewusstsein », expression qu'on ne peut pas ne pas traduire par « la conscience morale »; la traduction par « conviction morale » rencontre une difficulté en ce que la conviction (*Überzeugung*), qui a sa place aussi dans d'autres contextes, n'est qu'un moment du « Gewissen »; si ces deux traductions ne restituent pas le lien étymologique « Gewissen-gewiss », une troisième traduction de *Gewissen* par certitude-morale, elle, le fait, mais la certitude (*Gewissheit*), même déterminée comme morale, n'est qu'un moment de la figure pratique de la conscience qu'est le « Gewissen », lequel consiste à poser comme vraie la certitude de soi-même, ce qui n'est pas synonyme de la « certitude morale » puisque la position du certain comme vrai se présente aussi dans d'autres figures que la figure pratique de la conscience. Abandonnant à regret toute considération d'ordre étymologique, nous avons retenu, pour traduire « Gewissen », l'expression de « for intérieur », de sens spécifiquement moral, et désignant un tribunal intérieur dont le jugement enveloppe immédiatement un engagement pratique.

| Le monde éthique, le monde déchiré en l'en-deçà et l'au-delà, ainsi que l'intuition ou la vision morale du monde[1], sont donc les esprits dont le mouvement et le retour dans le Soi simple étant-pour-soi de l'esprit vont se développer, et tels que c'est comme leur terme visé et leur résultat que va se faire jour la conscience de soi effective de l'esprit absolu.

1. « die moralische Weltanschaung » – L'expression française « vision morale du monde » est plus utilisée que l'expression – traduction plus stricte – de « intuition morale du monde ».

| A

L'ESPRIT VRAI
LA VIE ÉTHIQUE

L'esprit, dans sa vérité simple, est conscience, et il sépare ses moments les uns des autres. L'*action* le disjoint en la substance et en la conscience de celle-ci, et elle disjoint dans elles-mêmes aussi bien la substance que la conscience. La substance vient faire face, en tant qu'*essence* et *fin* universelle, à elle-même en tant qu'elle est l'effectivité *singularisée*; le moyen terme infini est la conscience de soi, qui, étant en soi l'unité d'elle-même et de la substance, le devient maintenant *pour soi,* qui réunit l'essence universelle et son effectivité singularisée, élève celle-ci à celle-là et agit de manière éthique, – et qui abaisse celle-là à celle-ci et réalise la fin, la substance seulement pensée; elle produit l'unité de son Soi et de la substance comme *son œuvre* et, par là, comme *effectivité.*

Dans la disjonction de la conscience, la substance simple, pour une part, a acquis le caractère d'être opposée à la conscience de soi, [et] pour une autre part, elle présente en même temps en elle-même tout autant la nature de la conscience, | qui est de se différencier dans elle-même, comme un monde articulé en ses masses. Elle se clive ainsi en une essence éthique différenciée, en une loi humaine et une loi divine. De la même façon, la conscience de soi qui vient lui faire face se donne en partage, suivant son essence, à l'une de ces puissances et, en tant que savoir, se partage en ignorance de ce qu'elle fait et en savoir de ce même faire, un savoir qui, pour cette raison, est un savoir trompé. Cette conscience de soi fait donc l'expérience, dans son acte, de la contradiction *des puissances en question,* dans lesquelles la substance s'est

scindée en deux, ainsi que de leur destruction réciproque, aussi bien que de la contradiction de son savoir du caractère éthique de son agir avec[1] ce qui est en et pour soi éthique, et elle trouve *son propre* déclin. Mais, en fait, la substance éthique est devenue, moyennant ce mouvement, une *conscience de soi effective,* ou *ce* Soi-*ci* est devenu ce qui est *en* et *pour soi*; mais en cela la vie éthique précisément est allée à l'abîme.

a
LE MONDE ÉTHIQUE, LA LOI HUMAINE ET LA LOI DIVINE, L'HOMME ET LA FEMME

La substance simple de l'esprit se partage en tant que conscience. **1**
Ou [encore :] de même que la conscience de l'être abstrait, de l'être sensible, passe dans la perception, | de même le fait aussi la certitude immédiate de l'être réel éthique[2]; et de même que, pour la perception sensible, l'être simple devient une chose aux multiples propriétés, de même, pour la perception éthique, le cas de l'action est une réalité effective faite d'une multiplicité de relations éthiques. Mais, pour la première, la multiplicité inutile des propriétés se contracte en l'opposition essentielle de la singularité et de l'universalité, et plus encore, pour la seconde, qui est la conscience purifiée, substantielle, la multiplicité des moments éthiques devient la dualité d'une loi de la singularité et d'une loi de l'universalité. Mais chacune de ces masses de la substance demeure l'esprit tout entier; si, dans la perception sensible, les choses n'ont aucune autre substance que les deux déterminations de la singularité et de l'universalité, elles[3] n'expriment ici que l'opposition superficielle des deux côtés l'un à l'égard de l'autre.

La singularité a, en l'essence que nous considérons ici, la **1a**
signification de la *conscience de soi* en général, non pas celle d'une conscience singulière contingente. La substance éthique est donc,

1. H : « de son agir – avec » : la distance marquée par le tiret entre ce qui le précède et le membre de la contradiction introduit par « avec » semble opposer ce membre à l'ensemble des deux contenus contradictoires énoncés auparavant, ce qui n'est pas; il s'agit ici de la seule contradiction entre le savoir de l'éthique et l'en-soi de celle-ci; il faut donc lire : « de son agir avec » (cf. L).

2. Hegel compare, mais en les hiérarchisant, les deux milieux ontologiques de la substance chosiste de la perception et de la substance spirituelle de l'éthique : l'être abstrait, car sensible, et l'être réel, car éthique.

3. Il s'agit de ces deux déterminations.

dans cette détermination, la substance *effective*, l'esprit absolu, *réalisé* dans la multiplicité de la *conscience* prise en son être-là; cet esprit est l'*essence commune* [ou la *communauté*][1], qui, *pour nous*, lors de l'entrée dans la configuration pratique de la raison en général, était l'essence absolue, et qui s'est fait jour ici, dans sa vérité, *pour soi*-même, comme essence éthique consciente et comme l'*essence pour la* conscience que | nous avons pour ob-jet. Cette communauté est esprit, un esprit qui est *pour soi* en tant qu'il se conserve dans le *reflet inversant des individus*, et qui est *en soi* ou substance en tant qu'il les conserve dans lui-même. En tant que la *substance effective*, il est un *peuple*, – en tant que *conscience effective*, il est *citoyen* du peuple. *Cette* conscience-*ci* a, en l'esprit qui est simple, son *essence*, et elle a la certitude d'elle-même dans l'*effectivité* de cet esprit, le peuple tout entier, et c'est immédiatement dans celui-ci qu'elle a sa *vérité*, donc non pas dans quelque chose qui n'est pas effectif, mais dans un esprit qui *existe* et qui *vaut*.

Cet esprit peut être nommé la loi humaine parce qu'il est essentiellement dans la forme de l'*effectivité consciente d'elle-même*. Il est, dans la forme de l'universalité, la loi *bien connue* et la coutume éthique *existante*; dans la forme de la singularité, il est la certitude effective de soi-même dans l'*individu* en général, et, quant à la certitude de soi comme *individualité simple*, il l'est en tant que gouvernement; sa vérité est la *validité* qui s'offre à découvert, qui est mise en plein jour; [c'est là] une *existence* qui, pour la certitude immédiate, entre dans la forme de l'être-là confié à lui-même en sa liberté[2].

Mais, à cette puissance et ouverture-au-jour éthique, vient faire face une autre puissance, la *loi divine*. Car la puissance éthique qu'est la *puissance étatique*, en tant qu'elle est le *mouvement* de l'*agir conscient* de soi, a dans l'*essence simple* et *immédiate* de la vie éthique son opposé; en tant qu'*universalité effective*, elle est un pouvoir s'exerçant contre l'être-pour-soi individuel; et, en tant qu'effectivité | en général, elle a dans l'essence *intérieure* encore un Autre que ce qu'elle est.

1b On a déjà rappelé que chacune des manières opposées d'exister de la substance éthique contient celle-ci tout entière ainsi que tous les moments de son contenu. Si donc la communauté est une telle substance

1. « *Gemeinwesen* »

2. Cet être-là a à même lui, en ce qu'il dit – et qui est ainsi manifesté, publié, public, politique, en lui, chez lui, alors libre –, le sens de son être.

en tant qu'elle-même, communauté, est l'agir effectif conscient de soi, l'autre côté a la forme de la substance immédiate ou ayant le caractère d'un étant. Celle-ci est donc ainsi, d'une part, le concept intérieur ou la possibilité universelle de la vie éthique en général, mais elle a, d'autre part, tout aussi bien en elle le moment de la conscience de soi. Ce moment, qui exprime, dans cet élément de l'*immédiateté* ou de l'*être*, la vie éthique – ou une conscience *immédiate* qu'on a de soi, de même qu'en tant qu'essence, de même en tant que ce Soi-ci dans un Autre, c'est-à-dire une communauté *éthique naturelle* –, c'est la *famille*. Elle fait face, en tant que le concept *sans conscience* encore intérieur, à son effectivité consciente de soi, – en tant que l'*élément* de l'effectivité du peuple, au peuple lui-même, – en tant qu'*être* éthique *immédiat*, à la vie éthique se formant et se conservant par le *travail* pour l'universel, – tels les pénates face à l'esprit universel.

Mais, bien que l'*être éthique* de la famille se détermine comme l'être éthique *immédiat*, si elle est à l'intérieur d'elle-même essence *éthique*, ce n'est pas *pour autant qu'*elle est le rapport de *nature* entre ses membres ou que leur relation est la relation *immédiate de membres singuliers effectifs*; car | ce qui est éthique est en soi *universel*; et ce rapport de nature est de façon essentielle tout autant un esprit, et il n'est éthique que comme essence spirituelle. Il faut voir en quoi consiste son caractère éthique spécifique. – Tout d'abord, parce que ce qui est éthique est ce qui est en soi universel, la relation éthique des membres de la famille n'est pas la relation du sentiment ou le rapport de l'amour. Ce qu'il y a d'éthique semble dès lors devoir être placé dans le rapport du membre *singulier* de la famille à la famille *tout entière* en tant qu'elle est la substance; d'une façon telle que l'agir et la réalité effective de ce membre n'ont qu'elle pour but et contenu. Mais le but conscient qu'a l'*agir* de ce tout, dans la mesure où c'est celui-ci lui-même qui est visé par un tel but, est lui-même ce qui est singulier. L'acquisition et conservation d'une puissance et d'une richesse, pour une part, a en vue seulement le besoin et relève du désir; pour une autre part, elle devient, dans sa détermination supérieure, quelque chose de seulement médiat. Cette détermination ne tombe pas dans la famille elle-même, mais a en vue ce qui est véritablement universel, la communauté; elle est bien plutôt négative à l'égard de la famille et consiste en ceci: enlever l'individu à la famille, soumettre la naturalité et singularité qu'il a en lui, et le hisser à la *vertu*, à la vie dans et pour l'universel. Le but propre à la famille, *positif*, est l'individu singulier comme tel. Si, alors, cette

relation doit être éthique, l'individu singulier ne peut pas, ni celui qui agit ni celui auquel l'action se rapporte, | entrer en scène suivant une *contingence,* comme cela se produit, par exemple, dans une aide ou prestation de service quelconque. Le contenu de l'action éthique doit nécessairement être substantiel ou total et universel; c'est pourquoi elle ne peut se rapporter qu'à l'individu singulier *tout entier* ou à lui en tant qu'individu singulier universel. Et cela aussi, à son tour, ne saurait avoir ce sens, que l'on ne ferait que se *représenter* qu'une *prestation de service* favorise le bonheur total de cet individu singulier, tandis que, telle qu'elle est une action immédiate et effective, elle ne fait en lui que quelque chose de singulier; ni ce sens que, aussi effectivement, en tant qu'éducation, dans une *série* d'efforts, elle l'a pour ob-jet et le produit comme œuvre en tant qu'un tout, – contexte où, en dehors du but négatif à l'égard de la famille, l'*action effective* a seulement un contenu borné; pas davantage enfin ce sens qu'elle est une aide en cas de détresse moyennant laquelle, en vérité, l'individu singulier tout entier est sauvé, car elle est elle-même un acte complètement contingent dont l'occasion est une effectivité commune qui peut être et aussi ne pas être. L'action, donc, qui embrasse l'existence tout entière du parent de même sang, qui l'a pour ob-jet et contenu – lui, non pas le citoyen, car celui-ci n'appartient pas à la famille, ni celui qui doit devenir citoyen et *cesser* de valoir comme *cet individu singulier que voici,* mais lui, *cet* individu singulier qui appartient à la famille – comme une essence *universelle,* soustraite à l'effectivité sensible, c'est-à-dire singulière, cette action ne concerne plus l'individu *vivant,* mais l'individu *mort,* qui, se dégageant de la longue série de son être-là dispersé, s'est | recueilli en la configuration une, alors venue à accomplissement, et s'est élevé, de la vie contingente sans repos, au repos de l'universalité simple. – Parce qu'il n'est *effectif* et *substantiel* qu'en tant que citoyen, l'individu singulier, tel qu'il est en n'étant pas citoyen et en appartenant à la famille, est seulement l'ombre sans moelle qui *n'a pas de réalité effective.*

Cette universalité à laquelle parvient l'individu singulier en tant que *tel* est l'*être pur,* la *mort*; c'est l'*être-devenu naturel immédiat,* non pas l'*agir* d'une *conscience.* C'est pourquoi le devoir du membre de la famille, c'est d'ajouter ce côté, afin que, lui aussi, son *être* ultime, cet être *universel,* n'appartienne pas seulement à la nature et ne demeure pas quelque chose d'irrationnel, mais qu'il soit quelque chose de *fait* et que le droit de la conscience soit affirmé en lui. Ou [encore :] le sens de

l'action est bien plutôt celui-ci, à savoir de faire que, puisque, en vérité, le repos et l'universalité de l'être-essence conscient de lui-même n'appartiennent pas à la nature, disparaisse cette apparence d'un tel agir, apparence que la nature s'est arrogée, et que la vérité soit rétablie. – Ce que la nature fait en l'être conscient de lui-même est le côté suivant lequel son advenir à l'universel se présente comme le mouvement d'un *étant.* Certes, ce côté tombe lui-même à l'intérieur de la communauté éthique et a celle-ci pour but; la mort est l'accomplissement et le suprême travail que l'individu comme tel entreprend pour elle. Mais, dans la mesure où l'individu est essentiellement un individu *singulier,* il est contingent que sa mort | ait été immédiatement en connexion avec son travail pour l'universel et un résultat de ce travail; pour une part, si elle l'a été, elle est la négativité *naturelle* et le mouvement de l'individu singulier comme d'un *étant,* dans lequel la conscience ne fait pas retour en elle-même et ne devient pas conscience de soi; ou bien, en tant que le mouvement de l'*étant* consiste, pour celui-ci, à être supprimé et à accéder à l'*être-pour-soi,* la mort est le côté de la scission, dans lequel l'être-pour-soi qui est obtenu est autre chose que l'étant qui est entré dans le mouvement. – Parce que la vie éthique est l'esprit en sa vérité *immédiate,* les côtés en lesquels se disjoint la conscience de cet esprit tombent aussi dans cette forme de l'*immédiateté,* et la singularité passe, en sa traversée, dans cette négativité *abstraite* qui, sans consolation ni réconciliation *en soi-même,* doit nécessairement les recevoir *essentiellement* moyennant une *action effective* et *extérieure.* – La parenté par le sang complète donc le mouvement naturel abstrait pour autant qu'elle ajoute le mouvement de la conscience, qu'elle interrompt l'œuvre de la nature et arrache le parent du même sang à la destruction, ou, mieux, que – la destruction, le fait qu'il devienne un pur être, étant nécessaire – elle prend elle-même sur elle l'acte de la destruction. – Il se produit de ce fait que, lui aussi, l'être *mort,* l'*être* universel, est un être qui est retourné en lui-même, un *être-pour-soi,* ou que la singularité *singulière* pure, privée de force, est élevée à l'*individualité universelle.* L'individu mort, étant donné qu'il a libéré son *être* de son | *agir* ou de son Un négatif, est la singularité vide, seulement un *être-pour-autre-chose* passif, abandonné qu'il est à toute individualité inférieure privée de raison et aux forces appartenant à des matières abstraites, qui sont, celle-là en raison de la vie qu'elle a, celles-ci en raison de leur nature

négative, désormais plus puissantes que lui ne l'est[1]. Un tel agir du désir non conscient et d'essences abstraites, qui déshonore le mort, la famille l'écarte de lui, elle met à sa place son propre agir, et marie le parent au sein de la terre, à l'individualité élémentaire qui ne passe pas; elle fait de lui par là le compagnon d'une communauté qui dompte et maintient liées bien plutôt les forces des matières singulières et les entités vivantes inférieures qui voulaient se libérer à l'encontre de lui et le détruire.

Cet ultime devoir constitue donc la loi *divine* parfaite ou l'action *éthique* positive à l'égard de l'individu singulier. Tout autre rapport où l'on s'engage envers lui, et qui ne s'en tient pas à l'amour, mais est éthique, relève de la loi humaine et a cette signification négative d'élever l'individu singulier au-dessus de l'inclusion dans la communauté naturelle à laquelle il appartient en tant qu'*effectivement réel*. Mais, bien que le droit humain ait pour contenu et pour puissance la substance éthique effective consciente d'elle-même, le peuple tout entier, tandis que la loi et le droit divins ont un tel contenu et une telle puissance dans l'individu singulier qui est au-delà de l'effectivité, cet individu singulier n'est pas sans avoir une puissance; | sa puissance est l'*universel* purement tel en son *abstraction*, – l'individu *élémentaire*[2] qui, pour ce qui est de l'individualité s'arrachant à l'élément et constituant l'effectivité consciente de soi du peuple, l'arrache en sens inverse pour la ramener dans la pure abstraction comme dans son essence, aussi bien qu'il est, lui, l'individu élémentaire, le fondement d'elle, l'individualité en question. – Comment cette puissance se présente au niveau du peuple lui-même, c'est ce qui va se développer encore plus loin.

2 Or, dans l'une comme dans l'autre loi, il y a aussi des *différences* et des *degrés*. Car, en tant que les deux essences ont en elles le moment de la conscience[3], la différence se déploie à l'intérieur d'elles-mêmes, ce

1. Tout ce développement consacré à l'esprit en son immédiateté éthique est manifestement nourri de l'image grecque de la cité, si présente déjà au jeune Hegel. L'opposition, dans cet esprit, des deux lois, la loi humaine de la cité et la loi divine de la famille, s'illustre des thèmes sophocléens, notamment exposés dans *Antigone*. En tentant d'ensevelir le cadavre de Polynice, l'héroïne toujours chère au cœur de Hegel voulait arracher son humanité à l'outrage de la nature vivante inférieure, des oiseaux et des chiens, ainsi que des éléments naturels physiques, dont la destination est de rester liés et soumis par l'homme.

2. Il s'agit de l'individualité naturelle de la terre.

3. La conscience est en effet la puissance ob-jectivante, opposante, différenciante.

qui constitue leur mouvement et leur vie propre. La considération de ces différences fait voir le mode de la *manifestation active* et de la *conscience de soi* des deux *essences universelles* du monde éthique, tout comme leur *connexion* et leur *passage* l'une dans l'autre.

La *communauté*, la loi supérieure et qui vaut en son être rendu 2a
manifeste par la lumière solaire, a sa vitalité effective dans le *gouvernement* en tant qu'il est ce dans quoi elle est un individu. Ce gouvernement est l'esprit *effectif réfléchi en lui-même*, le *Soi* simple de la substance éthique totale. Cette force simple permet assurément à l'essence de se déployer en son articulation en des membres et de donner à chaque partie une subsistance et un être-pour-soi propre. L'esprit a, en une telle articulation, sa *réalité* ou son *être-là*, et la famille est l'*élément* de cette réalité. Mais l'esprit est en même temps la force du tout, laquelle | rassemble en retour ces parties en l'Un négatif, leur donne le sentiment de leur non-subsistance-par-soi et les maintient dans la conscience d'avoir leur vie seulement dans le tout. La communauté peut bien, donc, d'un côté, s'organiser dans les systèmes de la subsistance-par-soi personnelle et de la propriété, du droit personnel et du droit réel; et, de même, les modes du travail pour les buts tout d'abord singuliers – ceux de l'acquisition et de la jouissance – peuvent bien s'articuler entre eux pour former des regroupements propres, et se donner comme tels une subsistance-par-soi. L'esprit du regroupement universel est la *simplicité* et l'essence *négative* de ces systèmes qui s'isolent. Pour ne pas les laisser s'enraciner et se fixer dans cet isolement, pour ne pas, de ce fait, laisser le tout se désagréger et l'esprit se volatiliser, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler en leur intérieur par les guerres, par là léser et embrouiller l'ordre suivant lequel ils se sont adéquatement établis et leur droit à la subsistance-par-soi, mais, quant aux individus, qui, s'enfonçant dans un tel ordre et droit, s'arrachent au tout et tendent leurs forces en vue d'atteindre l'*être-pour-soi* invulnérable et la sécurité de la personne, il doit leur donner à sentir, dans ce travail à eux imposé dont il vient d'être question, leur maître, la mort[1]. Par cette dissolution

1. Ce thème de la revitalisation politique du tout par la guerre est un thème permanent chez Hegel. Il en avait déjà traité magistralement en particulier dans son texte sur le droit naturel, où il soulignait « la nécessité de la guerre, qui, parce qu'elle est la libre possibilité que soient anéanties non seulement des déterminités singulières, mais l'intégralité de celles-ci en tant que vie, et cela pour l'absolu lui-même ou pour le peuple, conserve aussi bien la santé éthique des peuples en son indifférence vis-à-vis des

de la forme de la subsistance, l'esprit préserve de l'engloutissement dans l'être-là naturel par abandon de l'être-là éthique, et il maintient et élève le Soi de sa conscience dans la *liberté* et dans sa *force*. – L'essence négative se montre comme la *puissance* propre de la communauté et comme la *force* | de sa conservation de soi; cette communauté a donc la vérité et la corroboration de sa puissance à même l'essence de la *loi divine* et le *royaume souterrain*.

2b La loi divine, qui règne dans la famille, a pareillement, de son côté, dans elle-même des différences dont la relation constitue le mouvement vivant de sa réalité effective. Mais, parmi les trois rapports que sont ceux de l'homme et de la femme, des parents et des enfants, des enfants entre eux comme frère et sœur, le *rapport* de l'*homme* et de la *femme* est, pour commencer, la connaissance de soi *immédiate* d'une conscience dans l'autre et la connaissance de la reconnaissance réciproque. Parce que ce rapport est la manière *naturelle* de se connaître, non la manière éthique, il est seulement la *représentation* et l'*image* de l'esprit, non pas l'esprit effectif lui-même. – Mais la représentation ou l'image a son effectivité en un Autre qu'elle; ce rapport a, par conséquent, son effectivité, non pas en lui-même, mais en l'enfant, – un Autre dont il est le devenir et en quoi lui-même disparaît; et cette alternance des générations qui déroulent leur progression a son fonds subsistant dans le peuple. – La piété de l'homme et de la femme l'un à l'égard de l'autre est donc mêlée de relation naturelle et d'impression sensible, et leur rapport n'a pas en lui-même son retour dans soi; il en est de même du deuxième rapport, la *piété* réciproque des *parents* et des *enfants*. La piété des parents | envers leurs enfants est précisément affectée par cette émotion d'avoir la conscience de son effectivité à soi dans l'Autre et de voir l'être-pour-soi devenir en cet Autre sans qu'on puisse le recouvrer; il demeure bien plutôt une effectivité étrangère, propre à elle-même; – tandis que la piété des enfants envers les parents est mêlée, inversement, de l'émotion d'avoir le devenir de soi-même ou l'en-soi à même un Autre qui disparaît, et de n'atteindre l'être-pour-soi et une

déterminités et vis-à-vis du processus par lequel elles s'installent comme habitudes et deviennent fixes, que le mouvement des vents préserve les mers de la putridité dans laquelle un calme durable les plongerait, comme le ferait pour les peuples une paix durable ou, *a fortiori*, une paix perpétuelle » (*Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, *op. cit.*, traduction citée, p. 55 *sq.*). Hegel reprendra ce thème dans ses œuvres ultérieures, notamment dans les *Principes de la philosophie du droit*.

conscience de soi propre que moyennant la séparation d'avec l'origine, – séparation dans laquelle celle-ci se tarit[1].

Ces deux rapports se maintiennent à l'intérieur du passage [en autre chose] et de l'inégalité des côtés qui leur sont impartis. – Mais le rapport sans mélange a lieu entre le *frère* et la *sœur*. Ils sont le même sang, mais qui, en eux, est parvenu à son *repos* et *équilibre*. C'est pourquoi ils ne se désirent pas l'un l'autre, et ils ne se sont pas donné l'un à l'autre ni n'ont reçu l'un de l'autre cet être-pour-soi, mais ils sont chacun une libre individualité l'un vis-à-vis de l'autre. Le féminin a, par suite, en tant que sœur, le *pressentiment* le plus élevé de l'essence éthique; à la *conscience* et à l'effectivité de cette essence éthique il ne parvient pas, parce que la loi de la famille est l'essence étant-*en-soi, intérieure*, qui ne se trouve pas au jour de la conscience, mais demeure un sentiment intérieur et le divin soustrait à l'effectivité. C'est à ces pénates que le féminin | est attaché, lui qui, pour une part, a en eux sa substance universelle, mais, pour une autre part, y intuitionne sa singularité, en sorte que, toutefois, cette relation de la singularité ne soit pas en même temps la relation naturelle du plaisir. – En tant que *fille*, maintenant, la femme doit nécessairement voir disparaître les parents avec une émotion naturelle et avec une quiétude éthique, car c'est seulement au prix de ce rapport que la fille parvient à l'*être-pour-soi* dont elle est capable; elle n'intuitionne donc pas dans les parents son être-pour-soi de façon positive. – Mais les rapports de la *mère* et de la *femme* ont la singularité, pour une part, comme quelque chose de naturel qui appartient au plaisir, pour une part [aussi], comme quelque chose de négatif, qui n'y aperçoit que son disparaître; pour une part [enfin], cette singularité est précisément pour cette raison quelque chose de contingent qui peut être remplacé par une autre singularité. Dans la maison de la vie éthique, ce n'est pas sur *cet* homme-*ci*, sur *cet* enfant-*ci*, mais sur *un homme*, sur *des enfants en général*, – ce n'est pas sur l'impression sensible, mais sur l'universel, que se fondent ces rapports de la femme. La différence de sa vie éthique par rapport à celle

1. Dans les textes de 1805-1806 sur la philosophie de l'esprit, Hegel analysait déjà en des termes proches la relation entre parents et enfants, où l'amour parental s'objective dans l'enfant, objectivation qui est une aliénation, puisque la vie de l'enfant, c'est « la mort des parents », « l'origine qui se supprime » (*Philosophie de l'esprit* – 1805, traduction Guy Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1982, p. 40), si bien qu'on peut même dire : « Les sauvages de l'Amérique du Nord tuent leurs parents; nous faisons de même » (*ibid.*).

de l'homme consiste précisément en ceci que la femme, dans sa détermination destinale pour la singularité et dans son plaisir, reste immédiatement universelle et étrangère à la singularité du désir; tandis que, chez l'homme, au contraire, ces deux côtés se séparent l'un de l'autre, et que, en tant qu'il possède, comme citoyen, la force *consciente de soi* de l'*universalité,* il s'achète par là le droit du *désir* et se conserve en même temps libre à l'égard de celui-ci. En tant, donc, que, dans ce rapport de la femme, | est immiscée la singularité, la vie éthique qu'il comporte n'est pas pure; mais, dans la mesure où elle l'est, la singularité est *indifférente,* et la femme est privée du moment consistant à se connaître comme *ce* Soi-*ci* dans l'Autre. – Tandis que le frère est, pour la sœur, l'essence égale [à soi] en repos, dans son sens général, la reconnaissance d'elle-même en lui étant pure et non mêlée de relation naturelle; c'est pourquoi l'indifférence de la singularité et la contingence éthique de celle-ci ne sont pas présentes dans ce rapport, mais le moment du *Soi singulier* reconnaissant et reconnu est ici autorisé à affirmer son droit, parce qu'il est lié à l'équilibre du sang et à la relation sans désir. C'est pourquoi la perte du frère est irréparable pour la sœur et le devoir qu'elle a envers lui est le devoir suprême[1].

2c Ce rapport est en même temps la limite où la famille refermée en elle-même se dissout et va hors d'elle-même. Le frère est le côté suivant lequel l'esprit de la famille devient une individualité qui se tourne vers autre chose et passe dans la conscience de l'universalité. Le frère abandonne cette vie éthique *immédiate, élémentaire,* et, pour cette raison, *négative,* de la famille, pour acquérir et produire la vie éthique consciente d'elle-même, effectivement réelle.

Le frère passe de la loi divine, dans la sphère de laquelle il vivait, à la loi humaine. Mais la sœur devient, ou la femme reste, l'autorité présidant à la maison et la conservatrice de la loi | divine. De cette manière, les deux sexes surmontent leur essence naturelle et se présentent dans leur signification éthique, comme des diversités qui se répartissent entre elles les deux différences que la substance éthique se donne. Ces deux essences *universelles* du monde éthique ont leur *individualité* déterminée en des consciences de soi différenciées *naturellement,*

1. Il est inutile d'évoquer particulièrement ici la tragédie *Antigone*, dans laquelle l'héroïne dit bien que si une femme peut trouver un autre époux, si une mère peut avoir un autre fils, la sœur dont les parents sont morts ne pourra recevoir un autre frère, ce qui rend absolu le devoir d'honorer le frère mort (cf. vers 904-912).

parce que l'esprit éthique est l'unité *immédiate* de la substance avec la conscience de soi; – c'est là une *immédiateté* qui, donc, suivant le côté de la réalité et de la différence, apparaît en même temps comme l'être-là d'une différence naturelle. – C'est ce côté qui se montrait, en la figure de l'individualité réelle à ses propres yeux, dans le concept de l'essence spirituelle, comme *nature originairement déterminée.* Ce moment perd l'indéterminité qu'il a encore là-bas et la diversité contingente de dispositions et de capacités. Il est maintenant l'opposition déterminée des deux sexes, dont la naturalité obtient en même temps la signification de leur détermination éthique[1].

La différence des sexes et de leur contenu éthique demeure pourtant dans l'unité de la substance, et son mouvement est précisément le devenir persistant de celle-ci. L'homme est envoyé par l'esprit de la famille dans la communauté et il trouve dans celle-ci son essence consciente de soi; de même que la famille a, de ce fait, en lui sa substance et subsistance universelle, de même, inversement, la communauté a, | en la famille, l'élément formel de sa réalité effective et, en la loi divine, sa force et sa confirmation. Aucun des deux moments n'est, seul, en et pour soi; la loi humaine, en son mouvement vivant, part de la loi divine, la loi en vigueur sur terre de la loi souterraine, la loi consciente de la loi non consciente, la médiation de l'immédiateté, et la première [, en chacun de ces couples,] retourne tout aussi bien à l'autre, dont elle est partie. En revanche, la puissance souterraine a sur terre son *effectivité*; elle devient moyennant la conscience un être-là et une activité.

Les essences éthiques universelles sont donc la substance comme conscience universelle, et elle comme conscience singulière; elles ont le peuple et la famille comme leur effectivité universelle, mais l'homme et la femme comme leur Soi naturel et l'individualité activante. Dans ce contenu du monde éthique, nous voyons atteints les buts que les figures sans substance précédentes de la conscience s'assignaient; ce que la raison appréhendait seulement comme ob-jet est devenu conscience de soi, et ce que la conscience de soi avait seulement en elle est devenu présent comme une effectivité vraie. – Ce que l'observation savait comme quelque chose de *trouvé là* à quoi le Soi n'aurait aucune part est

1. Le concept reprend de plus en plus son Autre, d'abord trouvé, dans lui-même, jusqu'au point où, ayant ainsi nié son *être*-limité, il pourra, manifestation de sa toute-puissance, le poser dans son acte souverain ou absolu de *se* limiter lui-même, de se sacrifier en sa toute-bonté.

ici une coutume éthique trouvée là, mais une effectivité qui est en même temps l'acte et l'œuvre de celui qui la trouve. – L'individu singulier cherchant le plaisir de la *jouissance de sa singularité* le trouve dans la famille, et la nécessité en laquelle le plaisir va se perdre est la propre | conscience de soi de cet individu singulier comme citoyen de son peuple; – ou [encore:] c'est de savoir *la loi du cœur* comme la loi de tous les cœurs, la conscience du *Soi* comme l'ordre universel reconnu; – c'est la *vertu* qui jouit des fruits de son sacrifice; elle amène à l'être ce qu'elle a en vue, à savoir faire éclore l'essence à la présence effective, et sa jouissance est cette vie universelle. – Enfin, la conscience de la *Chose même* est satisfaite dans la substance réelle qui contient et retient d'une manière positive les moments abstraits qui sont ceux de la catégorie vide que constitue celle-là. Cette catégorie a, dans les puissances éthiques, un contenu véritable qui est venu prendre la place des commandements sans substance que la saine raison voulait donner et savoir; – de même qu'elle y a, de ce fait, une mesure de référence riche en contenu, en elle-même déterminée par soi, de la mise à l'épreuve – non pas des lois, mais de ce qui est fait[1].

Le tout est un équilibre en repos de toutes les parties, et chaque partie est un esprit bien chez soi qui ne cherche pas sa satisfaction au-delà de lui-même, mais l'a dans lui-même pour cette raison qu'il est lui-même dans cet équilibre avec le tout. – Cet équilibre ne peut certes être vivant que parce que de l'inégalité naît en lui et qu'elle est ramenée à l'égalité par la *justice*. Cependant, la justice n'est ni une essence étrangère, se trouvant au-delà, ni l'effectivité, indigne de l'essence, d'une malice, traîtrise, ingratitude, | etc., réciproque, qui, à la manière du hasard dépourvu de pensée, comme une connexion non comprise et une action et omission sans conscience, exécuterait le jugement, mais, comme justice du droit *humain*, justice qui ramène l'être-pour-soi sorti de l'équilibre, la subsistance-par-soi des états [sociaux] et des individus, dans l'universel, elle est le gouvernement du peuple, gouvernement qui

1. L'esprit éthique est la re-position vraie, car dans l'élément vrai du sujet objectif qu'est le « nous » ou la communauté, des moments de la raison, voués à la *différence* d'avec soi ou à la contradiction, en tant que moments de la *différence* rationnelle de l'identité objective universelle du sujet (le Soi) et de l'objet (l'être), d'avec le sujet encore singulier. Mais la réconciliation éthique multiforme de l'existence, la vie *vraie* qu'est la vie éthique, ne pourra pas, en tant que vérité *vivante*, ne pas s'animer en différenciant, à nouveau et de manière nouvelle, à travers des différences et oppositions spécifiques, son identité massive à soi.

est l'individualité présente à soi de l'essence universelle et la propre volonté consciente de soi de tous. – Mais la justice qui ramène à l'équilibre l'universel dont le pouvoir sur l'individu singulier devient trop fort est tout aussi bien l'esprit simple de celui qui a subi un tort, – un esprit ne se décomposant pas en lui, qui l'a subi, et en une essence située dans un au-delà; cet esprit lui-même est la puissance souterraine, et c'est *son* Erinnye qui exerce la vengeance; car son individualité, son sang, continue de vivre dans la maison; sa substance a une effectivité durable. Le tort qui peut être fait à l'individu singulier dans le règne de la vie éthique est seulement celui-ci, à savoir que quelque chose, purement et simplement, lui *arrive*. La puissance qui inflige à la conscience ce tort de faire d'elle une pure chose est la nature, ce n'est pas l'universalité de la *communauté*, mais l'universalité *abstraite* de l'*être*; et la singularité ne se tourne pas, dans la dissolution du tort subi, contre la première, car ce n'est pas de celle-ci que la conscience a souffert, mais contre le second. La conscience du sang de l'individu dissout ce | tort, comme nous l'avons vu, d'une façon telle que ce qui est *arrivé* devient bien plutôt une *œuvre*, afin que l'*être*, ce qu'il y a d'*ultime*, soit aussi quelque chose de *voulu*, et par là procure de la joie.

Le royaume éthique est de cette manière, dans sa *subsistance*, un monde immaculé, qui n'est souillé par aucune dissension. De même, son mouvement est un paisible devenir faisant passer l'une des puissances de ce royaume dans l'autre, de telle sorte que chacune conserve et produit elle-même l'autre. Nous les voyons certes se partager en deux essences et en leur effectivité; mais leur opposition est bien plutôt la corroboration de l'une des essences par l'autre, et ce en quoi elles se touchent immédiatement en tant qu'effectivement réelles, leur moyen terme et élément, est leur compénétration immédiate. L'un des extrêmes, l'esprit universel conscient de soi, est enchaîné avec l'autre extrême relatif à lui, [qui est] sa force et son élément, avec l'esprit *sans conscience*, par l'*individualité* de l'*homme*. En revanche, la loi *divine* a son individualisation, ou l'esprit *sans conscience* qui est celui de l'individu singulier a son être-là en la femme, par l'entremise de laquelle, en tant qu'elle est le *moyen terme*, cet esprit sans conscience opère sa montée, de la non-effectivité qui est la sienne, dans l'effectivité, – de l'être qui ne sait pas et qui n'est pas su, dans le royaume conscient. La réunion de l'homme et de la femme constitue le moyen terme actif du tout et l'élément qui, scindé en ces extrêmes de la loi divine et de la loi humaine, est aussi bien leur réunion immédiate, qui fait des deux

premiers syllogismes dont il vient d'être question un seul et même syllogisme, | et qui réunit en un unique mouvement les mouvements opposés que sont le mouvement vers le bas de l'effectivité à la non-effectivité – celui de la loi humaine, qui s'organise en des membres subsistants-par-soi, en tant qu'elle descend vers le danger et l'épreuve avérante de la mort – et le mouvement vers le haut de la loi souterraine s'élevant à l'effectivité du jour et à l'être-là conscient, mouvements dont l'un, le premier, revient à l'homme, et l'autre, le second, à la femme.

b
L'ACTION ÉTHIQUE, LE SAVOIR HUMAIN ET LE SAVOIR DIVIN, LA FAUTE ET LE DESTIN

Mais, telle qu'est constituée l'opposition dans ce royaume, la conscience de soi n'a pas encore fait son entrée, dans son droit, comme *individualité singulière*; elle vaut, dans ce royaume, d'un côté, seulement comme *volonté universelle,* [et,] de l'autre, comme *sang* de la famille; *cet individu singulier que voici* vaut seulement comme l'*ombre sans réalité effective.* – *Aucun acte* n'a *encore* été commis, or l'acte est le *Soi effectif*[1]. – Il trouble en leur tranquillité l'organisation et le mouvement du monde éthique. Ce qui, dans celui-ci, apparaît comme ordre et accord de ses deux essences, dont l'une confirme et complète l'autre, devient, du fait de l'acte, un passage [l'un dans l'autre] de moments *opposés,* dans lequel chacun de ceux-ci se démontre bien plutôt comme la nullité de lui-même | et de l'autre que comme la confirmation [des deux]; – il devient le mouvement négatif ou la nécessité éternelle du redoutable *destin* qui engloutit dans l'abîme de sa *simplicité* la loi divine comme la loi humaine, ainsi que les deux consciences de soi dans

1. Le Soi, réflexion en une identité se réfléchissant comme telle en elles des différences qu'elle nie, n'est effectif que dans l'effectivité de cette négation alors pratique, agie, des différences. Et l'action elle-même – en sa maîtrise de soi qui la différencie d'avec le simple mouvement ou la simple agitation – n'est possible que par l'unification de soi négative de ses phases diverses dans chacune d'elles-mêmes, unification négative en cela identique à elle-même et se réfléchissant en cette identité comme un Soi.

lesquelles ces puissances ont leur être-là, – et qui, pour nous, passe dans l'*être-pour-soi absolu* de la conscience de soi purement singulière[1].

Le *fond* d'où procède ce mouvement et sur lequel il se déploie est le 1
royaume de la vie éthique; mais l'*activité* de ce mouvement est la conscience de soi. En tant que conscience *éthique,* celle-ci est l'*orientation simple pure* vers l'essentialité éthique, ou le *devoir.* Il n'y a en elle aucun arbitraire, et pareillement aucun combat, aucune indécision, en tant que la fixation et la mise à l'épreuve des lois ont été abandonnées, mais l'essentialité éthique est pour elle ce qui est immédiat, non vacillant, sans contradiction. C'est pourquoi elle n'offre pas le mauvais spectacle de se trouver dans une collision de la passion et du devoir, ni le comique de se trouver dans une collision du devoir et du devoir, collision qui, quant au contenu, est la même chose que la collision entre la passion et le devoir; car la passion est tout aussi susceptible d'être représentée comme devoir, parce que le devoir, dès que la conscience se retire de l'essentialité substantielle immédiate qu'il possède pour rentrer en elle-même, devient quelque chose de formellement universel avec quoi tout contenu s'accorde également bien, ainsi que cela s'est dégagé plus haut. Mais comique est la collision | des devoirs, parce qu'elle exprime la contradiction qui est bien celle d'un *absolu opposé* [à soi], donc l'absolu et immédiatement le caractère de néant de ce prétendu absolu ou devoir. – Mais la conscience éthique sait ce qu'elle a à faire, et elle est décidée à appartenir, soit à la loi divine, soit à la loi humaine. Cette immédiateté du fait, pour elle, d'être ainsi décidée est un être-*en-soi* et c'est pourquoi elle a en même temps la signification d'un être naturel, comme nous l'avons vu; la nature, non pas ce qu'il y a de contingent dans les circonstances ou le choix, impartit l'un des sexes à l'une des lois, l'autre sexe à l'autre loi, – ou, inversement, les deux puissances éthiques elles-mêmes se donnent, dans les deux sexes, leur être-là individuel et leur réalisation effective individuelle.

Or, étant donné, pour une part, que la vie éthique consiste essentiellement dans ce fait, pour elle, d'être immédiatement *décidée,* et que donc, pour la conscience, seule l'une des lois est l'essence, et, pour une

1. Le jeune Hegel définissait le destin comme la conscience de soi en tant qu'un ennemi. Ennemi vécu comme insurmontable, car intime. Il est bien le Soi en tant qu'il est en soi, en son identité à soi concrète ou totale, en cela souveraine, maître de toutes les différences ou déterminations auxquelles lui-même, qui n'est pas encore pour soi tel qu'il est en soi, reste attaché, étant donc voué à périr avec elles.

autre part, que les puissances éthiques sont effectives dans le *Soi* de la conscience, ces puissances acquièrent la signification de *s'exclure* et d'être *opposées* entre elles; – elles sont, dans la conscience de soi, *pour soi,* tout comme elles sont, dans le *royaume* de la vie éthique, seulement *en soi.* La conscience éthique, parce qu'elle est *décidée* pour l'une seulement d'entre elles, est essentiellement un *caractère*; il n'y a pas pour elle la même *essentialité* des deux, c'est pourquoi l'opposition apparaît comme une collision *malheureuse* du devoir seulement avec l'*effectivité* sans droit. La conscience éthique | est en tant que conscience de soi dans cette opposition et, en tant que telle, elle vise en même temps à soumettre par la violence à la loi à laquelle elle appartient cette effectivité opposée, ou à la mystifier. En tant qu'elle voit le droit seulement de son côté tandis qu'elle voit de l'autre côté le non-droit, celle des deux qui appartient à la loi divine aperçoit de l'autre côté une *violence* humaine contingente; mais celle qui est impartie à la loi humaine aperçoit de l'autre côté [le sens propre à soi qu'on appelle] l'entêtement[1] et la *désobéissance* de l'être-pour-soi intérieur; car les ordres du gouvernement sont le sens public universel, exposé en plein jour, tandis que la volonté de l'autre loi est le sens souterrain, enfermé dans l'intérieur, qui apparaît, dans son être-là, comme volonté de la singularité et qui, dans la contradiction avec la première loi, est le forfait.

C'est là ce qui fait naître en la conscience l'opposition de ce qui est *su* et de ce qui *n'est pas su,* de même que, dans la substance, l'opposition de ce qui est *conscient* et de ce qui est *sans conscience*; et le *droit* absolu de la *conscience de soi* éthique entre en conflit avec le *droit* divin de l'*essence.* Pour la conscience de soi en tant que conscience, l'effectivité ob-jective a, en tant que telle, une essence; mais, suivant sa substance, la conscience de soi est l'unité d'elle-même et de cet opposé; et la conscience de soi éthique est la conscience de la substance; l'ob-jet, en tant qu'opposé à la conscience de soi, a, pour cette raison, perdu totalement la signification | d'avoir, pour lui-même, une essence. De même que les sphères dans lesquelles l'ob-jet est seulement une *chose* sont depuis longtemps disparues, de même le sont aussi ces sphères dans lesquelles la conscience fixe quelque chose qu'elle tire d'elle-même et fait d'un moment singulier l'essence. Contre une telle

1. « der Eigensinn » : l'entêtement, l'obstination, est « der eigene Sinn » : le sens propre à soi, auquel, puisqu'on l'est soi-même, on se fixe.

unilatéralité, la réalité effective a une force propre; elle fait alliance avec la vérité contre la conscience et c'est elle qui présente d'abord à celle-ci ce qu'est la vérité. Mais la conscience éthique a bu à la coupe de la substance absolue l'oubli de toute unilatéralité de l'être-pour-soi, de ses buts et de ses concepts propres, et, pour cette raison, elle a en même temps noyé dans cette eau stygiale toute essentialité propre et toute signification subsistante-par-soi de l'effectivité ob-jective. C'est pourquoi son droit absolu est que, en tant qu'elle agit suivant la loi éthique, elle ne trouve pas dans cette réalisation effective quoi que ce soit d'autre que le seul accomplissement de cette loi même, et que l'acte ne montre rien d'autre que ce qui est l'agir éthique. – Ce qui est d'ordre éthique, en tant que c'est l'*essence* absolue et en même temps la *puissance* absolue, ne peut souffrir aucun renversement de son contenu. S'il était seulement l'*essence* absolue sans la puissance, il pourrait faire l'expérience d'un renversement par l'individualité; mais celle-ci, en tant que conscience éthique, a renoncé, avec l'abandon de l'être-pour-soi unilatéral, à commettre le renversement; de même que, inversement, la simple puissance serait renversée par l'essence si elle était encore un tel être-pour-soi. En vertu de cette unité, | l'individualité est pure forme de la substance qui est le contenu, et l'agir est le passage menant de la pensée dans l'effectivité, seulement en tant qu'il est le mouvement d'une opposition sans essence, dont les moments n'ont aucun contenu et aucune essentialité qui les particulariseraient et rendraient différents l'un de l'autre. C'est pourquoi le droit absolu de la conscience éthique est que l'*acte,* la *figure* de sa *réalité effective,* ne soit rien d'autre que ce qu'elle *sait.*

Mais l'essence éthique s'est elle-même clivée en deux lois, et la conscience, en tant qu'elle se comporte de façon non scindée en son rapport à la loi, n'est impartie qu'à une seule des deux lois. De même que cette conscience *simple* insiste sur le droit absolu que, à elle comme conscience éthique, l'essence soit *apparue* telle qu'elle est *en soi,* de même cette essence insiste sur le droit de sa *réalité* à elle ou sur le fait qu'elle est double. Cependant, ce droit de l'essence ne se tient pas en même temps en face de la conscience de soi de telle sorte qu'il serait quelque part ailleurs, mais il est la propre essence de la conscience de soi; il a seulement en elle son être-là et sa puissance, et son opposition est l'*acte de cette conscience de soi.* Car celle-ci, précisément en tant qu'elle est pour elle-même comme un Soi et qu'elle passe à l'acte, s'élève hors de l'*immédiateté simple* et pose elle-même la *scission en*

deux. Elle abandonne, par l'acte, la déterminité de la vie éthique, qui est d'être la certitude simple de la vérité immédiate, et elle pose la disjonction d'elle-même en elle-même en tant que ce qui est actif et en l'effectivité pour elle négative qui lui fait face. | Elle devient donc, par l'acte, la *faute*[1]. Car celle-ci est son *agir* et l'agir est son essence la plus propre; et la *faute* reçoit aussi la signification du *crime* : en effet, en tant que conscience éthique simple, la conscience de soi s'est tournée vers l'une des lois, mais s'est soustraite à l'autre, et elle lèse cette dernière par son acte. – La *faute* n'est pas l'essence ambiguë indifférente faisant que l'acte, tel qu'il est exposé *effectivement* en plein jour, pourrait être ou bien ne pas être un *agir* du Soi dont il relève, comme si avec l'agir pouvait se lier quelque chose d'extérieur et de contingent qui n'appartiendrait pas à l'agir, côté par lequel l'agir serait donc innocent. Mais l'agir est lui-même cette scission en deux consistant, pour lui, à se poser pour soi et à poser, face à ce Soi, une effectivité extérieure étrangère; qu'il y ait une telle effectivité, cela relève de l'agir lui-même et cela est de son fait. C'est pourquoi seul est innocent le non-agir tel que l'être d'une pierre, mais pas même celui d'un enfant. – Tandis que, suivant le contenu, l'*action* éthique a en elle le moment du crime, parce qu'elle ne supprime pas la répartition *naturelle* des deux lois entre les deux sexes, mais demeure bien plutôt, en tant qu'orientation *non scindée* vers la loi, à l'intérieur de l'*immédiateté naturelle* et, en tant qu'agir, fait de cette unilatéralité une faute, celle qui consiste à ne saisir que l'un des côtés de l'essence et à se comporter négativement envers l'autre, c'est-à-dire à le léser. Où vont aller tomber, dans la vie éthique universelle, | la faute et le crime, le faire et l'agir, c'est ce qui sera exprimé par la suite de façon plus déterminée; il est clair immédiatement que ce n'est pas *cet individu singulier que voici* qui agit et qui est fautif; car, en tant qu'il est *ce* Soi-*ci*, il est seulement l'ombre sans réalité effective, ou [encore :] il est seulement en tant que Soi universel, et l'individualité est purement le moment *formel* du *faire* en général, tandis que le contenu est constitué par les lois et mœurs et, de façon déterminée pour l'individu singulier, celles de l'état [social][2] dont il est membre; il est la substance en tant que genre, lequel, par sa déterminité, devient certes une espèce, mais l'espèce reste en même temps

1. « *Schuld* ».
2. « Stand ».

l'universel du genre. La conscience de soi ne descend, à l'intérieur du peuple, en partant de l'universel, que jusqu'à la particularité, non pas jusqu'à l'individualité singulière, laquelle pose, dans le faire de cette conscience de soi, un Soi exclusif, une effectivité pour elle-même négative; mais, au fondement de l'agir de ladite conscience de soi, se trouve la confiance assurée dans le tout, en laquelle ne s'immisce rien d'étranger, nulle crainte ni hostilité.

La nature développée de l'agir *effectif* est alors ce dont la conscience de soi éthique fait l'expérience en son acte, aussi bien lorsqu'elle s'est vouée à la loi divine que lorsqu'elle s'est vouée à la loi humaine. La loi qui lui est manifeste est, dans l'essence, liée à la loi opposée; l'essence est l'unité des deux; mais l'acte a seulement réalisé l'une contre l'autre. Mais en tant que celle-là est, dans l'essence, liée avec celle-ci, l'accomplissement de l'une provoque l'autre [à se manifester], et, l'acte ayant fait d'elle ce que voici, comme une essence lésée | et désormais hostile, réclamant vengeance. Pour l'agir, n'est exposé au jour que l'un des côtés de la décision en général; mais celle-ci est *en soi* le négatif qui place en face d'elle quelque chose qui est pour elle autre, qui est pour elle, qui est le savoir, étranger. C'est pourquoi la réalité effective retient caché dans elle-même l'autre côté, étranger au savoir, et elle ne se montre pas à la conscience comme elle est en et pour soi, – au fils, elle ne montre pas le père dans son offenseur qu'il tue, – elle ne montre pas la mère dans la reine qu'il prend pour femme[1]. La conscience de soi éthique est, de cette manière, piégée par une puissance fuyant la lumière, qui perce au jour seulement une fois que l'acte s'est produit, et alors, en son occurrence, se saisit de ladite conscience de soi; car l'acte accompli est l'opposition supprimée du Soi qui sait et de l'effectivité qui lui fait face. L'être qui agit ne peut pas renier le crime et sa faute; – l'acte consiste en ceci : mouvoir l'immobile et amener au jour ce qui n'était encore qu'enfermé dans la possibilité, et, ce faisant, relier le non-conscient au conscient, le non-étant à l'être. Dans cette vérité, l'acte vient donc en pleine lumière, – comme quelque chose en quoi du conscient est lié à du non-conscient, ce qu'on a en propre à de l'étranger, comme l'essence scindée en deux, dont la conscience expérimente l'autre côté, et l'expérimente aussi comme étant son côté, mais en tant qu'il est la puissance qu'elle a lésée et dont elle a excité l'hostilité.

1. Allusion, assurément, à *Oedipe-Roi* de Sophocle.

| Il peut se faire que le droit, qui se tenait en embuscade, ne soit pas présent dans sa figure caractéristique pour la *conscience* agissante, mais seulement *en soi*, dans la faute intérieure de la décision et de l'agir. Mais la conscience éthique est plus complète, sa faute est plus pure, lorsqu'elle *connaît à l'avance* la loi et la puissance à laquelle elle vient faire face, lorsqu'elle la prend pour de la violence et du non-droit, pour une contingence éthique, et que, sciemment, comme Antigone, elle commet le crime. L'action accomplie inverse la façon de voir de la conscience ; l'*accomplissement* énonce lui-même que ce qui est *éthique* doit nécessairement être *effectif*, car la *réalité effective* du but est le but de l'agir. L'agir énonce précisément l'*unité* de l'*effectivité* et de la *substance*, il énonce que l'effectivité n'est pas contingente pour l'essence, mais que, dans son lien avec celle-ci, elle n'est donnée à aucun droit qui n'est pas un droit vrai. La conscience éthique doit nécessairement reconnaître son opposé, en raison de cette effectivité, et, en raison de son agir à elle, comme son effectivité propre, elle doit nécessairement reconnaître sa faute :

« *Souffrant, nous avouons que nous avons failli* »[1]

Cette reconnaissance exprime la suppression de la scission du *but* éthique et de l'*effectivité*, elle exprime le retour à la *disposition d'esprit* éthique, qui sait que rien ne vaut que ce qui est juste ou droit. Mais, par là, l'être agissant abandonne son *caractère* et l'*effectivité* de son Soi, et il est allé à l'abîme. | Son *être* consiste, pour lui, à appartenir à sa loi éthique comme à sa substance ; mais, dans la reconnaissance de l'opposé, cette loi a cessé d'être pour lui substance ; et, au lieu de son effectivité, il a atteint la non-effectivité, la disposition d'esprit[2]. – La substance apparaît certes, en l'individualité, comme le *pathos* de celle-ci, et l'individualité comme ce qui la vivifie et, par suite, se tient au-dessus d'elle ; mais elle est un pathos qui est en même temps le caractère de l'être agissant ; l'individualité éthique est immédiatement et en soi une avec cet universel propre à un tel être agissant, elle a son existence seulement en lui et ne peut pas survivre à la ruine dont pâtit cette puissance éthique du fait de la puissance opposée.

Mais elle a, en la circonstance, la certitude que l'individualité dont le pathos est cette puissance opposée *n'endure pas plus de mal qu'elle*

1. Sophocle, *Antigone*, v. 926.

2. « die Gesinnung ».

n'en a fait. Le mouvement des puissances éthiques, l'une à l'encontre de l'autre, et des individualités qui les engagent dans la vie et dans l'action, n'a atteint son *terme véritable* qu'en ceci que les deux côtés ont fait l'expérience de la même ruine. Car aucune des puissances n'a quelque avantage sur l'autre, qui lui permettrait d'être un moment *plus essentiel* de la substance. L'égale essentialité et la subsistance indifférente des deux l'une à côté de l'autre est leur être qui manque d'un Soi ; dans l'*acte*, elles sont en tant que des êtres ayant l'essence d'un Soi, mais d'un Soi divers, ce qui contredit l'unité du Soi et fait qu'elles sont sans droit | et vouées à une ruine nécessaire. Tout aussi bien, pour une part, le *caractère*, suivant son pathos ou sa substance, appartient seulement à l'une de ces puissances, [et,] pour une autre part, suivant le côté du savoir, l'un comme l'autre des caractères sont scindés en quelque chose de conscient et quelque chose de non conscient ; et, en tant que chacun d'eux suscite lui-même cette opposition et que, du fait de l'acte, le non-savoir est aussi son œuvre, il s'installe dans la faute qui le consume. La victoire de l'une des puissances et du caractère qui lui est lié serait donc seulement la partie et l'œuvre inachevée qui progresse de façon irrésistible vers l'équilibre des deux puissances. C'est seulement dans l'égale soumission des deux côtés que le droit absolu est accompli et que la substance éthique a fait son entrée comme la puissance négative qui engloutit les deux côtés ou comme le *destin* tout-puissant et juste.

Si les deux puissances sont prises suivant leur contenu déterminé et 2
l'individualisation de celui-ci, le tableau de leur conflit figuré s'offre, suivant son côté formel, comme le conflit de la vie éthique et de la conscience de soi avec la nature sans conscience et une contingence présente à travers celle-ci – contingence qui a un droit face à la conscience de soi parce que cette conscience de soi est seulement l'esprit *vrai*, est seulement dans une unité *immédiate* avec sa substance[1] –, et ce même tableau s'offre, suivant son contenu, comme la discorde de la loi divine et de la loi humaine. – Le jeune homme sort de l'essence sans conscience, de l'esprit de la famille, et il devient l'individualité de la communauté ; | mais, qu'il appartienne encore à la nature à laquelle il s'arrache, c'est ce qui se démontre en ceci qu'il surgit dans la contingence de deux frères qui, avec le même droit, s'emparent

1. L'unité immédiate de deux termes, ne les faisant pas s'appeler l'un l'autre de l'intérieur de chacun d'eux, se médiatiser du dedans de chacun d'eux l'un avec l'autre, est une unité extérieure à eux, différente d'eux, et donc contingente pour eux.

de cette communauté[1]; l'inégalité de la naissance antérieure et postérieure n'a, *pour eux* qui entrent dans l'essence éthique, en tant qu'elle est, cette inégalité, une différence relevant de la nature, aucune importance. Mais le gouvernement, en tant qu'il est l'âme simple ou le Soi de l'esprit du peuple, ne supporte pas une dualité de l'individualité; et c'est à la nécessité éthique de cette unité que vient faire face la nature comme le hasard de la pluralité. C'est pourquoi les deux frères en question se brouillent et leur droit égal au pouvoir étatique les détruit tous les deux, qui ont également tort. Si l'on regarde les choses du point de vue humain, celui des deux a commis le crime, qui, n'étant pas *en possession,* attaque la communauté à la tête de laquelle se trouvait l'autre; en revanche, a le droit de son côté celui qui a su saisir l'autre seulement comme un individu *singulier,* détaché de la communauté, et l'a, en cette privation de puissance, chassé; il a porté atteinte seulement à l'individu comme tel, non pas à la communauté en question, non pas à l'essence du droit humain. La communauté, attaquée et défendue par la singularité vide, se conserve, et les frères trouvent tous deux, l'un par le fait de l'autre, leur ruine réciproque; car l'individualité, qui attache *à son être-pour-soi* le danger encouru par le tout, s'est elle-même expulsée de la communauté et elle se dissout en elle-même. | Mais cette communauté va honorer celui des deux frères qui se trouvait de son côté; tandis que, pour ce qui est de l'autre, qui, déjà sur les murailles, proclamait sa dévastation, le gouvernement, la simplicité restaurée du Soi de la communauté, va le punir par la perte des derniers honneurs; celui qui est venu attenter à l'esprit suprême de la conscience, à la communauté, doit nécessairement être dépouillé de l'honneur de son essence totale achevée, de l'honneur de l'esprit décédé.

Mais si l'universel émousse ainsi légèrement la pure pointe de sa pyramide et remporte assurément la *victoire* sur le principe en révolte de la singularité, sur la famille, il s'est par là seulement engagé dans un *combat* avec la loi divine, combat qui est celui de l'esprit conscient de lui-même avec l'esprit sans conscience[2]; car celui-ci est l'autre

1. Poursuite de l'illustration du thème par *Antigone* de Sophocle: allusion à la rivalité d'Etéocle et Polynice, dont Hegel va dialectiser le développement.

2. H: « der seiner selbstbewusste Geist sich mit dem Bewusstlosen nur in Kampf eingelassen; denn dieser... ». Il faut lire: « mit dem bewusstlosen [Geist] », car,

puissance essentielle, et, pour cette raison, non détruite par la première, mais seulement offensée par elle. Mais, contre la loi détentrice du pouvoir, exposée au grand jour, il n'a, en vue de la réalisation *effective,* de secours qu'en l'ombre exsangue. C'est pourquoi, en tant qu'il est la loi de la faiblesse et de l'obscurité, il succombe tout d'abord à la loi du jour et de la force, car le pouvoir qu'est cette loi-là vaut en dessous, non sur la terre. Seulement, le réel effectif, qui a pris à l'intérieur son honneur et sa puissance, a par là consumé son essence. L'esprit manifeste a la racine de sa force dans le monde d'en bas; la *certitude* sûre d'elle-même et s'assurant elle-même du peuple n'a la *vérité* de son serment liant tous [ses membres] en un Un que dans la | substance sans conscience et muette de tous, dans les eaux de l'oubli. De ce fait, l'accomplissement de l'esprit manifeste se transforme dans le contraire, et cet esprit fait l'expérience de ce que son droit suprême est le tort suprême, sa victoire bien plutôt sa propre ruine. Le mort dont le droit est lésé sait par conséquent trouver pour sa vengeance des instruments qui ont la même effectivité et le même pouvoir que ceux de la puissance qui le lèse. Ces puissances sont d'autres communautés, dont les chiens ou les oiseaux ont souillé les autels avec le cadavre qui n'a pas été élevé[1], moyennant [sa] restitution, qui lui était due, à l'individu élémentaire[2], dans l'universalité sans conscience, mais est resté sur la terre dans le royaume de l'effectivité, et qui reçoit maintenant, en tant qu'il est la force de la loi divine, une universalité effective consciente de soi. Les puissances en question se dressent en ennemies et détruisent la communauté qui a déshonoré et brisé sa propre force, la piété de la famille.

Dans cette représentation, le mouvement de la loi humaine et de la loi divine a l'expression de sa nécessité en des individus en lesquels l'universel apparaît comme un *pathos* et l'activité du mouvement comme un agir *individuel,* qui donne à la nécessité de ce mouvement l'apparence de la contingence. Mais l'individualité et l'agir constituent le principe de la singularité en général, principe qui, dans son universalité pure, | fut nommé la loi divine intérieure. En tant que moment de la communauté manifeste, il n'a pas seulement cette activité efficiente

puisqu'il y a ensuite le masculin « dieser », il s'agit d'un adjectif épithète du masculin « Geist » sous-entendu ici, et non pas d'un neutre substantivé.

1. Allusion aux vers 1080-1084 d'*Antigone*.

2. Il s'agit de la terre, en sa profondeur et non pas à sa surface, en ce qu'elle est substantiellement, et non pas à sa limite, c'est-à-dire en ce qu'elle n'est pas.

souterraine, ou, dans son être-là, extérieure, dont il a été question, mais un être-là et un mouvement effectifs dans le peuple effectif qui sont aussi bien manifestes. Pris sous cette forme, ce qui était représenté comme le mouvement simple du pathos individualisé revêt un autre aspect, et le crime ainsi que la destruction motivée par lui de la communauté reçoivent la forme propre de leur être-là. – Ainsi, la loi humaine – dans son être-là universel : la communauté, dans sa manifestation active en général : la masculinité, dans sa manifestation active effective : le gouvernement – *est*, se *meut* et se *conserve* pour autant qu'elle consomme en elle-même la séparation des pénates ou la singularisation subsistante-par-soi en des familles, auxquelles préside la féminité, et qu'elle les maintient dissoutes dans la continuité de sa fluidité. Mais la famille est en même temps d'une façon générale l'élément de cette loi humaine, la conscience singulière est [le] fondement activant universel. En tant que la communauté ne se donne sa subsistance que par la perturbation de la félicité familiale et la dissolution de la conscience de soi dans l'universel, elle se suscite, en ce qu'elle réprime et qui lui est en même temps essentiel, en la féminité en général, son ennemi intérieur. Cette féminité – l'éternelle ironie de la communauté – change par l'intrigue le but universel du gouvernement en un but privé, transforme l'activité universelle dudit gouvernement | en une œuvre de cet individu déterminé que voici, et renverse la propriété universelle de l'Etat en une possession et parure de la famille. Elle fait par là de la sagesse sérieuse de l'âge mûr qui, mort à la singularité – au plaisir et à la jouissance tout comme à l'activité effective –, pense seulement l'universel et se soucie seulement de lui, un ob-jet de raillerie pour l'espièglerie de la jeunesse immature et de mépris pour l'enthousiasme de celle-ci ; elle élève, d'une façon générale, au rang de la valeur, la force de la jeunesse, – celle du fils, en lequel la mère a mis au monde son maître, celle du frère, en lequel la sœur a l'homme comme son égal, celle du jeune homme, par lequel la fille, soustraite à sa non-subsistance-par-soi, obtient la jouissance et la dignité de la condition de femme mariée. – Mais la communauté ne peut se conserver qu'en réprimant cet esprit de la singularité, et, parce qu'il est un moment essentiel, elle l'engendre assurément aussi bien, [mais,] il est vrai, en adoptant une attitude répressive à l'égard de lui comme à l'égard d'un principe hostile.

Celui-ci, pourtant, puisque, en se séparant du but universel, il est seulement mauvais[1] et en lui-même du néant, ne pourrait rien si la communauté elle-même ne reconnaissait pas la force de la jeunesse, la virilité, qui, immature, se tient encore à l'intérieur de la singularité, comme la *force* du tout. Car la communauté est un peuple, elle est elle-même une individualité et elle n'est essentiellement pour *soi* qu'autant que d'*autres individualités* | sont *pour elle*, qu'elle les *exclut* d'elle et se sait indépendante d'elles. Le côté négatif de la communauté, qui, *vers l'intérieur*, réprime la singularisation des individus, tandis que, *vers l'extérieur*, il est *actif par soi-même*, a en l'individualité les armes dont celle-là, la communauté, se sert. La guerre est l'esprit et la forme dans lesquels le moment essentiel de la substance éthique – la *liberté* absolue de l'*essence-par-soi* éthique[2] à l'égard de tout être-là – est présent en sa réalité effective et en sa confirmation. Tandis que, d'un côté, la guerre donne à sentir, aux *systèmes* singuliers de la propriété et de la subsistance-par-soi personnelle comme aussi de la *personnalité* singulière elle-même, la force du négatif, d'un autre côté cette essence négative, précisément, s'élève en elle, la guerre, au rang de ce qui conserve le tout ; le valeureux jeune homme en lequel la féminité a son plaisir, le principe réprimé de la corruption vient à la lumière du jour et constitue ce qui a de la valeur. C'est maintenant la force naturelle et ce qui apparaît comme le hasard de la fortune qui décident de l'être-là de l'essence éthique et de la nécessité spirituelle ; parce que c'est sur la vigueur et la fortune que repose l'être-là de l'essence éthique, il est *déjà décidé* que celle-ci est allée à l'abîme. – De même que, tout à l'heure, le faisaient seulement les pénates dans l'esprit du peuple, de même maintenant les esprits-des-peuples *vivants*, en raison de leur individualité, vont à l'abîme au sein d'une communauté *universelle* dont l'*universalité simple* est sans esprit et morte, et dont la vitalité est l'individu *singulier*, en tant qu'il est singulier. La figure éthique de l'esprit | est disparue, et c'est une autre figure qui vient prendre sa place[3].

1. « böse » : mauvais, en tant que lieu du mal (au sens éthique ou moral général du terme).

2. « des sittlichen *Selbstwesens* ».

3. Le renversement dialectique de l'*être* éthique par l'*agir* éthique qui devait le vivifier, mais est plutôt sa mise à mort, s'accomplit dans la clef de voûte guerrière de la communauté réalisant l'esprit en son immédiateté. La guerre, qui devait assurer la santé de la cité, contre sa présupposition naturelle, se renverse, dans ses agents mêmes, les

Cette ruine de la substance éthique et son passage dans une autre figure sont donc déterminés par le fait que la conscience éthique est par essence *immédiatement* dirigée vers la loi ; dans cette détermination de l'immédiateté, il est impliqué que, dans l'action propre à la vie éthique, la nature en général intervient. Son effectivité révèle seulement la contradiction et le germe de détérioration que la belle unanimité et l'équilibre en repos de l'esprit éthique comportent précisément en ce repos et cette beauté mêmes ; car l'immédiateté a la signification contradictoire d'être le repos sans conscience qui est celui de la nature et le repos conscient de lui-même sans repos qui est celui de l'esprit. – En raison de cette naturalité, ce peuple éthique est en général une individualité déterminée par la nature et par conséquent limitée, et il trouve donc la suppression de cette individualité en une autre. Mais, en tant que cette déterminité – qui, posée dans l'être-là, est limitation, mais aussi bien le négatif en général et le Soi de l'individualité – disparaît, la vie de l'esprit et cette substance consciente d'elle-même en tous sont perdues. La substance en question émerge en eux comme une *universalité formelle,* elle n'est plus immanente à eux comme un esprit vivant, mais la massivité simple de son individualité a éclaté en une multitude de points.

| c
L'ÉTAT DU DROIT[1]

1 L'unité universelle en laquelle retourne l'unité immédiate vivante de l'individualité et de la substance est la communauté sans esprit qui a cessé d'être la substance sans conscience de soi des individus, et dans laquelle ils valent maintenant suivant leur être-pour-soi singulier comme des essences-par-soi et des substances. L'universel, éparpillé en ces atomes que sont les individus absolument multiples, cet esprit mort, est une *égalité* dans laquelle *tous* valent comme des « *chacun* »,

jeunes hommes vigoureux liés au principe féminin, naturel, de l'ironie à l'égard du tout civique, en moment privilégié de la dissolution des communautés au sein de la pseudo-communauté de l'empire universel (illustré par Rome victorieuse aussi des cités grecques), unifié formellement par l'individu universel resté singulier et naturel que sera le maître non éthique du monde. L'esprit aura à se reconstruire éthiquement dans le contexte de l'éclatement du règne éthique originel, de l'esprit qui s'est nié comme esprit parce qu'il était l'esprit seulement immédiat, alors que l'esprit est comme tel la médiation avec soi.

1. « Rechtszustand ».

comme des *personnes.* – Ce qui a été appelé dans le monde de la vie éthique la loi divine cachée est, en fait, sorti de son intérieur pour entrer dans l'effectivité ; dans le premier monde, l'individu *singulier* valait et était de façon effective seulement comme le *sang* universel de la *famille.* En tant que *cet* individu singulier *que voici,* il était l'esprit *décédé privé d'un Soi* ; mais, désormais, il est venu au jour en sortant de sa non-effectivité. Parce que la substance éthique est seulement l'esprit *vrai,* il fait retour en la *certitude* de lui-même ; il est celle-là en tant que l'universel *positif,* mais son effectivité consiste, pour lui, à être un *Soi* universel *négatif.* – Nous vîmes les puissances et les figures du monde éthique sombrer au sein de la nécessité simple du *destin* vide. Cette puissance disposant d'elles est la substance se réfléchissant en sa simplicité ; mais l'essence absolue [se] réfléchissant en soi, précisément cette nécessité à l'instant évoquée du destin vide, | n'est rien d'autre que le *Moi* de la conscience de soi.

Ce Moi vaut ainsi désormais comme l'essence étant *en et pour soi* ; cet *être-reconnu* est sa substantialité ; mais celle-ci est l'*universalité abstraite,* parce que son contenu est *ce Soi à la rigidité cassante que voici,* non pas le Soi dissous dans la substance.

La personnalité est donc ici sortie de la vie de la substance éthique ; elle est la subsistance-par-soi *valant effectivement* de la conscience. La *pensée non effective* d'une telle subsistance-par-soi, pensée qui advient à elle-même par le *renoncement* à l'*effectivité,* s'est présentée antérieurement comme la conscience de soi illustrée par le *stoïcisme*[1] ; de même que celle-ci est issue de la domination et servitude, en tant que cette relation est l'être-là immédiat de la *conscience de soi,* de même la personnalité est issue de l'*esprit* immédiat, – qui est la volonté universelle dominante de tous et aussi bien leur obéissance dans le service. Ce qui se présentait au stoïcisme dans l'*abstraction* de l'*en-soi* est maintenant un *monde effectif*[2]. Le stoïcisme n'est rien d'autre que la

1. « *stoisches* Selbsbewusstsein » : on ne peut traduire ni par « conscience de soi stoïque » (c'est trop moral), ni par « conscience de soi stoïcienne » (c'est trop marqué par l'histoire de la philosophie). Il s'agit de la conscience de soi telle que le stoïcisme en a traité essentiellement.

2. Le développement phénoménologique n'est pas un développement historique. Il est la justification progressive de l'esprit en son phénomène ou en sa conscience, par la reconstruction avérante des strates de plus en plus concrètes de cette conscience et, donc, de plus en plus capables d'exister – car l'abstraction, qui entraîne contradiction, précipite dans le non-être –, ce qui fait que toutes coexistent historiquement au sein

conscience qui amène le principe de l'état du droit, la subsistance-par-soi sans esprit, à sa forme abstraite ; par sa fuite hors de l'*effectivité*, cette conscience n'atteignit que la pensée de la subsistance-par-soi ; elle n'est absolument pour *soi* que pour autant qu'elle n'attache pas son essence à un quelconque être-là, mais a abandonné tout être-là et pose son essence uniquement dans l'unité de la pure pensée. De la même manière, le droit de la personne n'est attaché ni à un | être-là plus riche ou plus puissant de l'individu en tant que tel ni, non plus, à un esprit vivant universel, mais bien plutôt au pur Un de son effectivité abstraite ou à lui en tant que conscience de soi en général.

2 De même, alors, que l'*abstraite* subsistance-par-soi du stoïcisme présentait sa réalisation effective, de même celle dont il s'agit ici va-t-elle aussi répéter le mouvement de la première. La subsistance-par-soi abstraite passe dans l'embrouillement sceptique de la conscience, dans une folâtrerie du négatif qui erre, sans comporter de figure, d'une contingence de l'être et de la pensée à une autre, qui, certes, les dissout dans la subsistance-par-soi absolue, mais, tout autant, les engendre, à nouveau, et n'est, en fait, que la contradiction de la subsistance-par-soi et de la non-subsistance-par-soi de la conscience. – De même, la subsistance-par-soi personnelle du *droit* est bien plutôt cet égal embrouillement universel et cette égale dissolution réciproque. Car ce qui vaut comme l'essence absolue, c'est la conscience de soi en tant qu'elle est le pur *Un vide* de la personne. Face à cette universalité vide, la substance a la forme du *remplissement* et du *contenu*, et celui-ci est maintenant pleinement laissé à sa liberté et sans ordre ; car l'esprit n'est plus présent, lui qui assujettissait un tel contenu et le maintenait rassemblé dans son unité. – Cet Un vide de la personne est, par conséquent, dans sa *réalité*, un être-là contingent et un mouvoir et faire sans essence, qui ne parviennent à aucun état consistant. Comme le scepticisme, le formalisme du droit est | donc, de par son concept, sans contenu qui lui soit propre, il trouve déjà là une subsistance multiforme, la possession, et il lui imprime, comme celui-là, la même universalité

des dernières apparues phénoménologiquement. C'est le cas, par exemple, de la dimension stoïcienne et de la dimension romaine de la conscience. Quant à celle-ci, Hegel illustre ici l'état du droit, libération conjointe de la singularité devenant personne juridique et de l'universalité devenant l'empire politique, par la Rome en soi, pour lui, d'emblée à la fois individualiste et impériale, même dans la modération républicaine de ses deux moments constitutifs.

abstraite qui la fait appeler une *propriété*. Mais si la réalité effective ainsi déterminée s'appelle, dans le scepticisme, *apparence* en général, et n'y a qu'une valeur négative, elle a dans le droit une valeur positive. La valeur négative qu'on a là consiste en ce que le réel effectif a la signification du Soi comme pensée, comme ce qui est *en soi* universel, tandis que la valeur positive qu'on a ici consiste en ce que ce réel effectif est un « *Mien* » au sens de la catégorie, en tant qu'un valoir *reconnu* et *effectif*. – Les deux sont le même *universel abstrait* ; le contenu effectif, ou la *déterminité* du « Mien » – que ce « Mien » soit celui d'une possession extérieure ou bien encore d'une richesse ou pauvreté intérieure de l'esprit et du caractère –, n'est pas contenu dans cette forme vide et ne la concerne en rien. Il appartient donc à une *puissance propre* qui est autre chose que ce qui est formellement universel, qui est le hasard et l'arbitraire. – C'est pourquoi la conscience du droit fait, dans son valoir effectif lui-même, bien plutôt l'expérience de la perte de sa réalité et de sa complète inessentialité, et désigner un individu comme une *personne* est l'expression du mépris.

La libre puissance du contenu se détermine d'une façon telle que la 3
dispersion en la *multiplicité* absolue des atomes que sont les personnes est, de par la nature de cette déterminité, en même temps recueillie en *un unique* point qui leur est étranger et qui est pareillement | sans esprit ; ce point est pour une part, semblablement à la rigidité cassante de leur personnalité, une effectivité purement singulière, mais, en opposition à leur singularité vide, il a en même temps pour eux la signification de tout contenu, par là de l'essence réelle, et il est, face à leur effectivité absolue prétendue mais en soi sans essence, la puissance universelle et l'effectivité absolue. Ce maître du monde est, de cette manière, à ses propres yeux, la personne absolue, comprenant en même temps en elle tout être-là, pour la conscience de laquelle n'existe aucun esprit plus élevé. Il est une personne, mais la personne solitaire qui vient faire face à *tous* ; ces « tous » constituent l'universalité se faisant valoir de la personne, car le singulier en tant que tel n'est vrai que comme la pluralité universelle de la singularité ; séparé de celle-ci, le Soi solitaire est en réalité le Soi non effectif, sans force. – En même temps, il est la conscience du contenu qui est venu faire face à cette personnalité universelle dont il vient d'être question. Mais ce contenu, libéré de la puissance négative disposant de lui, est le chaos des puissances spirituelles qui, déchaînées comme des essences élémentaires, se précipitent, dans une débauche sauvage, les unes contre les autres de

façon forcenée et destructrice; leur conscience de soi sans force est l'enceinte impuissante et le sol de leur tumulte. Se sachant ainsi comme le concept inclusif de toutes les puissances effectives, ce maître du monde est la conscience de soi monstrueuse qui se sait comme le dieu effectif; mais, en tant qu'il est seulement le | Soi formel qui ne peut pas dompter ces puissances, son mouvement et sa jouissance de soi sont la débauche tout aussi monstrueuse.

Le maître du monde a la conscience effective de ce qu'il est, de la puissance universelle disposant de la réalité effective, dans la violence destructrice qu'il exerce contre le Soi lui faisant face de ses sujets. Car sa puissance n'est pas l'*unité avec soi* de l'esprit dans laquelle les personnes reconnaîtraient leur propre conscience de soi, étant donné que, bien plutôt, elles sont, comme personnes, pour soi, et excluent la continuité avec d'autres de la raideur cassante absolue de leur être punctiforme; elles sont donc dans un rapport seulement négatif, tout comme les unes avec les autres, aussi avec lui, qui est leur relation ou leur continuité. En tant que cette continuité, il est l'essence et le contenu de leur formalisme, mais le contenu étranger à elles et l'essence hostile qui supprime bien plutôt précisément ce qui vaut pour elles comme leur essence, l'être-pour-soi vide de contenu; – et, en tant qu'il est la continuité de leur personnalité, il détruit précisément celle-ci. La personnalité juridique fait donc, en tant que le contenu étranger à elle se fait valoir en elle – et il se fait valoir en elles toutes parce qu'il est leur réalité –, bien plutôt l'expérience de son propre manque de substance. Le fouillement destructeur dans ce terrain sans essence se donne, en revanche, la conscience de sa maîtrise universelle totale, mais ce Soi est une simple dévastation, par conséquent il est seulement hors de soi et, bien plutôt, le rejet de sa conscience de soi[1].

| C'est ainsi qu'est constitué le côté dans lequel la conscience de soi, en tant qu'essence absolue, est *effectivement réelle.* Mais la *conscience refoulée,* de cette réalité effective, *en elle-même* pense cette inessentialité qui est la sienne; nous avons vu antérieurement la subsistance-par-soi, chère au stoïcisme, de la pure pensée traverser le scepticisme et

1. L'affirmation éthique achevée – c'est-à-dire ici aussi négatrice de l'éthique –, en tant qu'elle se veut et se fait d'abord immédiate, donc dans l'abstraction, de la conscience de soi, aussi bien chez les individus singuliers attachés à leur propriété que chez l'individu universel abusant, dans la débauche, du pouvoir impérial, s'est ainsi renversée dans la négation effective de cette conscience de soi.

trouver dans la conscience malheureuse sa vérité, – la vérité au sujet de ce qu'il en est de l'être en et pour soi de cette pensée. Si un tel savoir est apparu alors seulement comme la manière de voir unilatérale de la conscience en tant que telle, ici la vérité *effective* de cette manière de voir a fait son entrée. Cette vérité consiste en ce que cette *validité universelle* de la conscience de soi est la réalité rendue étrangère à celle-ci par sa séparation d'avec elle. Cette *validité* est l'effectivité universelle du Soi, mais une telle effectivité est immédiatement aussi bien le renversement; elle est la perte de l'essence du Soi. – La réalité effective du Soi non présente dans le monde éthique a été gagnée moyennant son retour dans la *personne*; ce qui dans ce monde éthique était uni avec soi entre en scène maintenant en étant développé, mais rendu étranger à soi.

| B

L'ESPRIT RENDU ÉTRANGER À SOI ;
LA CULTURE

La substance éthique maintenait l'opposition dans son inclusion en sa conscience simple, et celle-ci dans une unité immédiate avec son essence. C'est pourquoi l'essence [y] a la déterminité simple de l'*être* pour la conscience qui est immédiatement dirigée sur elle et dont elle est la coutume éthique; la conscience ne vaut pas à ses propres yeux comme *ce Soi exclusif que voici*, et la substance n'a pas non plus la signification d'un être-là exclu de la conscience, avec lequel celle-ci aurait à se poser comme ne faisant qu'un seulement moyennant la séparation d'avec elle-même la rendant étrangère à elle-même, en même temps qu'elle aurait à produire ladite substance. Mais l'esprit dont le Soi est le Soi absolument discret[1] a, lui, son contenu face à lui comme une réalité effective tout aussi dure, et le monde a ici la détermination d'être quelque chose d'extérieur, le négatif de la conscience de soi. Mais ce monde est une essence spirituelle, il est en soi la compénétration de l'être et de l'individualité; cet être-là qui est le sien est l'*œuvre* de la conscience de soi, mais aussi bien une réalité effective immédiatement présente étrangère à cette conscience de soi, réalité qui a un être propre et dans laquelle ladite conscience de soi ne se reconnaît pas. La réalité effective en question est l'essence | extérieure et le libre contenu du droit; cependant, cette effectivité extérieure que le maître du monde

1. « diskrete » : discret, au sens étymologique de séparé, de refermé sur soi.

du droit prend et tient en lui-même n'est pas seulement cette essence élémentaire présente de façon contingente pour le Soi, mais elle est son travail à lui, non pas toutefois un travail positif, mais bien plutôt son travail négatif. Elle obtient son être-là moyennant la *propre* aliénation et séparation dépossédante d'avec son essence[1] de la conscience de soi, qui semble à celle-ci, dans la dévastation régnant dans le monde du droit, lui être infligée par la violence extérieure des éléments déchaînés. Ceux-ci, pris pour eux-mêmes, sont seulement la pure dévastation, et la dissolution d'eux-mêmes; mais cette dissolution, cette essence négative qui est la leur, est précisément le Soi; il est leur sujet, leur faire et devenir. Mais ce faire et devenir moyennant lequel la substance devient effectivement réelle est la séparation d'avec soi rendant étranger à soi de la personnalité, car le Soi valant en et pour soi *immédiatement, c'est-à-dire sans la séparation d'avec soi rendant étranger à soi,* est sans substance et il est le jeu de ces éléments pris en leur frénésie déchaînée; *sa* substance est donc son aliénation elle-même, et l'aliénation est la substance, ou [encore :] les puissances spirituelles s'ordonnant en un monde et se conservant par là même[2].

La substance est de cette manière *esprit, unité* consciente de soi du Soi et de l'essence; mais tous deux ont aussi la signification, l'un pour l'autre, de la séparation d'avec soi rendant étranger à soi. L'esprit est *conscience* d'une effectivité ob-jective libre pour soi; mais à cette conscience fait face cette unité du Soi et l'essence dont on vient de parler, | à la *conscience effective* fait face la *conscience pure.* D'un côté,

1. Entwesung ».

2. Hegel vient de situer le moment de l'esprit rendu étranger à soi dans le déploiement général de l'esprit. Achevant l'heureuse unité éthique du Soi singulier et de l'être universel dans le « nous » exemplifié par la cité antique grecque, le monde romain a illustré la fracture de ce « nous » dans la différence du Soi singularisé universalisé de manière seulement formelle par la personne juridique, et de l'universalité réelle, alors non domptée par le droit, qui se singularise dans le Soi universel tyrannique de l'empereur maître du monde. Le monde moderne réalisé historiquement du déclin de Rome à la Révolution française est essentiellement celui d'une telle aliénation en lui-même de l'esprit ainsi renvoyé à la nature. Mais l'esprit, qui est par essence l'unité communautaire, comme telle forte, du Soi et de l'universel, ne peut pas ne pas nier, en la faisant s'aliéner par rapport à elle-même, celle aliénation générale existante de lui-même. Une telle aliénation de l'aliénation naturalisante de l'esprit est la culture.

la conscience de soi effective passe, moyennant son aliénation, dans le monde effectif, et celui-ci fait retour en celle-là; mais, d'un autre côté, cette effectivité précisément, aussi bien la personne que l'ob-jectivité, est supprimée; elles sont des universels purement tels. Cette séparation d'avec soi rendant étranger à soi qui est la leur est la *conscience pure* ou l'*essence*. La présence a immédiatement son opposé en son *au-delà*, qui est son penser et son être-pensé, de même que celui-ci l'a en l'en-deçà, qui est son effectivité rendue étrangère à lui-même par sa séparation d'avec lui-même[1].

C'est pourquoi cet esprit ne se façonne pas seulement un *unique* monde, mais un monde double, [dans lui-même] séparé et opposé. – Le monde de l'esprit éthique est sa propre *présence*; et c'est pourquoi chaque puissance de ce monde est dans cette unité et, pour autant que les deux puissances se différencient, en équilibre avec le tout. Rien n'a la signification du négatif de la conscience de soi; même l'esprit décédé est présent dans le *sang* de la parenté, dans le *Soi* de la famille, et la *puissance* universelle du gouvernement est la *volonté*, le Soi du peuple. Tandis qu'ici ce qui est présent signifie seulement une *effectivité* ob-jective qui a sa conscience au-delà; chaque moment singulier, en tant qu'*essence*, reçoit cette conscience et, par là, l'effectivité, d'un autre et, dans la mesure où il est effectif, son essence est autre chose que son effectivité. Rien n'a un esprit fondé dans lui-même et immanent à lui-même, | mais tout est hors de soi dans un esprit étranger, – l'équilibre du tout n'est pas l'unité demeurant auprès d'elle-même et l'apaisement, par le retour en soi, de cette unité, mais il repose sur la séparation d'avec soi, rendant étranger à soi, de l'opposé. C'est pourquoi le tout, comme chaque moment singulier, est une réalité rendue étrangère à elle-même par sa séparation d'avec elle-même; il se décompose en un royaume

1. L'aliénation culturelle de l'aliénation naturalisante, la négation spirituelle de la négation naturalisante, comme *auto*-négation de celle-ci, porte encore nécessairement sa marque naturelle, c'est-à-dire la différence ou la division. C'est pourquoi la culture se réalise à la fois comme négation encore formellement naturelle, réelle, effective et comme négation déjà formellement spirituelle, idéale, pensée, de l'aliénation naturante: la culture se développe ainsi dans une double conscience, une « conscience effective » et une « conscience pure » d'elle-même. En accueillant de la sorte en elle-même la différence qu'elle doit surmonter, en l'aiguisant à l'intérieur d'elle-même en contradiction, la culture se met à même de la vaincre réellement, car le propre de la contradiction est de se contredire elle-même.

dans lequel la *conscience de soi* est *effective*, elle aussi bien que son ob-jet, et un autre royaume, celui de la conscience *pure*, qui, situé au-delà du premier, n'a pas de présence effective, mais se trouve dans la *foi*. De même, alors, que le monde éthique faisant retour de la séparation de la loi divine et de la loi humaine, ainsi que de leurs figures, et sa conscience faisant retour de la séparation en ce qui est le savoir et ce qui est l'absence de conscience, entrent dans leur destin, dans le *Soi* en tant qu'il est la *puissance négative* disposant de cette opposition, de même aussi ces deux royaumes de l'esprit rendu étranger à lui-même font retour dans le *Soi*; mais si celui-là était le premier *Soi*, valant immédiatement, la *personne* singulière, celui-ci, le second, qui fait retour, de son aliénation, dans lui-même, sera le *Soi universel*, la conscience saisissant le concept, et ces mondes spirituels, dont tous les moments affirment d'eux-mêmes une effectivité fixée et une subsistance non spirituelle, se dissoudront au sein de la *pure intellection*. Celle-ci, en tant qu'elle est le Soi se *saisissant* lui-même, achève la culture; elle n'appréhende rien que le Soi, et elle appréhende tout comme le Soi, c'est-à-dire qu'elle *conçoit* tout, qu'elle extirpe toute ob-jectivité et transforme | tout être-*en-soi* en un être-*pour-soi*. Tournée contre la foi en tant que celle-ci est le royaume étranger, situé au-delà, de l'*essence*, elle constitue les *Lumières*[1]. Ces Lumières achèvent aussi, en ce royaume dans lequel l'esprit rendu étranger à lui-même par sa séparation d'avec lui-même vient se sauver comme dans la conscience du repos égal à soi-même, la séparation d'avec soi rendant étranger à soi; elles lui brouillent le ménage qu'il tient ici, en y introduisant les meubles et ustensiles du monde de l'en-deçà, qu'il ne peut renier comme sa propriété puisque sa conscience lui appartient pareillement. – Dans cette entreprise négative, la pure intellection se réalise en même temps elle-même et produit son ob-jet propre, l'*essence absolue* inconnaissable et l'*utile*. En tant que, de cette manière, la réalité effective a perdu toute substantialité et que plus rien n'est *en soi* dans elle-même, alors, tout comme le royaume de la foi est précipité à terre, celui du monde réel l'est aussi, et cette révolution fait surgir la *liberté absolue*, en accompagnement de laquelle

1. « die *Aufklärung* ». Les Lumières, françaises, et l'*Aufklärung*, allemande, ne sont certes pas identiques, en raison d'abord de la différence de leurs contextes respectifs. Mais chaque terme, en son lieu et en sa langue, désigne l'ensemble du mouvement, c'est pourquoi nous traduisons « die Aufklärung » par « les Lumières ».

l'esprit auparavant rendu étranger à lui-même est pleinement revenu dans lui-même, abandonne ce pays de la culture et passe dans un autre pays, dans le pays de la *conscience morale*[1].

1. La présence à soi en laquelle l'action s'unifie et, par là, se maîtrise au lieu de se nier en une simple agitation, exige que l'agent soit un Soi, dont la singularité comporte toujours la dimension sensible, milieu ou élément originel de la réalité effective. L'action qui est la réconciliation culturelle du Soi, comme tel effectif, et de l'universel irréalisé ou idéalisé, est donc d'abord l'œuvre d'un tel Soi au sein du royaume effectif de la culture. Mais l'unification effective de l'esprit se révélera avoir son ancrage dans un Soi se faisant *supra*-sensible ou purement pensant. Or, le monde purement pensé, qui consacre l'auto-négation du monde effectif cultivé, intériorise nécessairement sa différence d'avec celui-ci comme différence, dans lui-même, du monde pensé de la *foi*, l'effectivité idéalisée mais maintenue en sa forme d'altérité (alors dogmatique) pour l'esprit, et du monde pensé de *l'intellection*, qui dissout (en son existence critique) la forme même de l'altérité du pensé par rapport à l'esprit pensant alors éclairé. La victoire des Lumières vérifiera bien que le Soi ou sujet pensant achève, aussi au sens négateur du terme, toute objectivité ou universalité pensée soit comme objective, effective – fondée –, soit comme subjective, idéale – fondante –, et pourra l'inciter à révolutionner tout son monde, d'abord en son effectivité (socio-politique). Mais le destin de la grande Révolution révélera que la réalisation réconciliante vraie de l'esprit cultivé se situe, au-delà de la simple culture, dans son élévation, fondatrice de tout son monde, à la réunion intérieure morale du Soi et de l'universel.

I

LE MONDE DE L'ESPRIT RENDU ÉTRANGER À LUI-MÊME

Le monde de cet esprit se disloque en ce qui est le monde dédoublé en deux mondes; le premier de ceux-ci est le monde de la réalité effective ou de l'esprit rendu étranger à lui-même par sa séparation d'avec lui-même, tandis que l'autre est celui que l'esprit, s'élevant au-dessus du premier monde, se bâtit dans l'éther de la conscience pure. Ce second monde, *opposé* à la séparation d'avec soi rendant étranger à soi dont il vient d'être question, n'est pas, précisément pour cette raison, libre d'elle, mais il n'est bien plutôt que l'autre forme de cette séparation rendant étranger à soi, qui consiste précisément à avoir la conscience dans deux sortes de mondes et qui les comprend en elle tous les deux. Ce n'est donc pas la conscience de soi de l'essence absolue telle qu'elle est *en* et *pour soi,* ce n'est pas la religion, qui est ici considérée, mais la *foi,* dans la mesure où elle est la *fuite* hors du monde effectivement réel et donc n'est pas *en* et *pour soi*[1]. Cette fuite hors du

1. Dans l'univers du sens, restitué en sa vérité par la spéculation philosophique, notamment phénoménologique (qui dit le sens de l'apparaître à soi du sens total « être »), le sens « religion » – l'absolu se faisant manifestation ou révélation de lui-même en et à l'homme – excède, comprend et fonde le sens « foi », qui est celui de l'affirmation humaine de l'Autre de l'homme en son monde. C'est l'auto-développement du sens « foi », à travers tout le mouvement de l'« esprit » pris comme objet du présent chapitre VI, qui exigera, pour que soit comprise la propre possibilité de ce sens, la position du sens « religion » comme sens s'auto-posant et posant tout le reste du sens, y compris, donc, le sens « foi ». L'anthropologie, chez Hegel, se fonde, dans une pleine immanence du sens de l'être, sur la théologie. Feuerbach est d'avance compris et réfuté. Rappelons encore ici la déclaration sans équivoque de Hegel dans ses cours ultérieurs sur la philosophie de la religion : « Une religion est la production de l'esprit divin, non une invention de

royaume de la présence est par suite en elle-même immédiatement la fuite double. La conscience pure est l'élément en lequel l'esprit s'élève; cependant, elle n'est pas seulement l'élément de la foi, mais aussi bien [celui] du *concept*; les deux entrent par conséquent en scène, simultanément, l'un avec l'autre, et la première n'est prise en considération qu'en opposition au second.

| a

LA CULTURE ET SON ROYAUME DE L'EFFECTIVITÉ

1 L'esprit de ce monde est l'*essence* spirituelle pénétrée par une conscience *de soi*, qui se sait, comme *cette essence étant pour soi*, immédiatement présente, et qui sait l'*essence*, comme une réalité effective, en face d'elle-même. Mais l'être-là de ce monde, tout comme la réalité effective de la conscience de soi, repose sur le mouvement consistant en ce que cette conscience se sépare de sa personnalité en l'extériorisant, par là produit son monde et se comporte à l'égard de lui comme à l'égard d'un monde étranger, en sorte qu'elle a désormais à s'emparer de lui. Mais le renoncement à son être-pour-soi est lui-même l'engendrement de la réalité effective, et c'est par lui que la conscience de soi s'empare donc immédiatement de celle-ci. – Ou [encore:] la conscience de soi n'est *quelque chose*, elle n'a de *réalité*, que dans la mesure où elle se rend étrangère à elle-même en se séparant d'avec elle-même; par là, elle se pose comme universelle et cette universalité qui est la sienne est sa validité et effectivité. C'est pourquoi cette *égalité* avec tous n'est pas l'égalité qu'on avait dans le droit, elle n'est pas cet être-reconnu et ce valoir immédiats de la conscience de soi pour cette raison qu'elle *est*, dont il a été question antérieurement; mais, que la conscience de soi vaille, c'est dû à la médiation rendant étranger à soi par séparation d'avec soi, qui a permis de se rendre conforme à l'universel. L'universalité sans esprit du droit accueille en elle chaque mode naturel du caractère comme de l'être-là | et le justifie. Mais l'universalité qui vaut ici est l'universalité *devenue* et c'est pourquoi elle est *effectivement réelle*.

Ce moyennant quoi l'individu a donc ici valeur et effectivité, c'est la *culture*. La vraie *nature originaire* et substance de l'individu est l'esprit

l'homme; c'est une production de l'agir divin en celui-ci » (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, éd. G. Lasson, I, 1, Hambourg, F. Meiner Verlag, rééd. 1966, p. 23).

de la *séparation d'avec soi*, *rendant étranger à soi*, de l'être *naturel*. Cette aliénation est par suite aussi bien le *but* que l'*être-là* de l'individu; elle est en même temps le *moyen* ou le *passage* aussi bien de la *substance pensée* dans la *réalité effective*, que, inversement, de l'*individualité déterminée* dans l'*essentialité*. Cette individualité se *forme* de façon à devenir ce qu'elle est *en soi*, et c'est seulement par là qu'elle *est en soi* et a un être-là effectif; autant qu'elle a de la culture, autant elle a de l'effectivité et de la puissance. Bien que le Soi se sache ici effectivement réel comme *ce* Soi-*ci*, son effectivité consiste pourtant seulement dans la suppression du Soi naturel; la nature originairement *déterminée* se réduit par conséquent à la différence *inessentielle* de grandeur, à une plus grande ou plus petite énergie de la volonté. Mais le but et contenu de celle-ci appartient uniquement à la substance universelle elle-même et ne peut être qu'un universel; la particularité d'une nature, qui devient but et contenu, est quelque chose d'*impuissant* et de *non effectif*; elle est une *manière*[1] qui, de façon vaine et risible, se donne de la peine pour se mettre en [une] œuvre; elle est la contradiction consistant à donner au particulier l'effectivité qui est immédiatement l'universel. Si, par conséquent, l'individualité est à tort | posée dans la *particularité* de la nature et du caractère, aucune individualité et aucun caractère ne se trouvent dans le monde réel, mais les individus ont [alors] un être-là égal les uns pour les autres; l'individualité prétendue à l'instant évoquée n'est précisément que l'être-là *visé* qui – dans ce monde où seul ce qui se déprend de soi-même en s'extériorisant et, pour cette raison, seul ce qui est universel, obtient une réalité effective – n'a aucune subsistance. – Ce qui est *visé* vaut, de ce fait, pour ce qu'il est, pour une manière. « Manière » n'est pas tout à fait la même chose que « *espèce* »[2], « de tous les sobriquets le plus redoutable, car il désigne la médiocrité et exprime le plus haut degré du mépris »[3]. Mais « *manière*

1. « *Art* ».

2. « *Espece* ».

3. Diderot, *Le neveu de Rameau* – Nous retraduisons en français le texte de Hegel, qui reproduit, avec quelques modifications, la traduction allemande, par Goethe, de l'ouvrage de Diderot. (Goethe, *Rameau's Neffe. Ein Dialog von Diderot* – aus dem Manuskript übersetzt und mit Anmerkungen begleitet, Leipzig, G. J. Göschen, 1805, p. 286). – Voici le texte de Diderot : « C'est ce que nous appelons des espèces, de toutes les épithètes la plus redoutable, parce qu'elle marque la médiocrité et le dernier degré du mépris » (Diderot, *Œuvres complètes –OC–*, édition J. Cain – J. Proust, t. XII, Paris, Hermann, 1989, p. 173).

[*Art*] » et « être *bon* à *sa manière* [in *seiner Art gut* sein] » sont des expressions qui, en allemand, ajoutent à cette signification [celle de] la mine honnête, comme si l'on ne visait pas alors quelque chose d'aussi mauvais, ou bien n'incluent pas encore en fait en elles la conscience de ce qui est une manière et de ce qui est une culture et une effectivité.

Ce qui, relativement à l'*individu* singulier, apparaît comme sa culture, est le moment essentiel de la *substance* elle-même, à savoir le passage immédiat de son universalité pensée en la réalité effective, ou l'âme simple de cette substance, moyennant laquelle l'*en-soi* est quelque chose de *reconnu* et un *être-là*. C'est pourquoi le mouvement de l'individualité qui se forme est immédiatement le devenir d'elle-même comme de l'essence ob-jective universelle, c'est-à-dire le devenir du monde effectif. Celui-ci, bien qu'il soit advenu moyennant l'individualité, est pour la conscience de soi quelque chose qui | est immédiatement rendu étranger à elle par séparation d'avec elle, et il a pour elle la forme d'une effectivité non dérangée[1]. Mais, étant certaine, en même temps, qu'il est sa substance, la conscience de soi vise à s'en emparer; elle acquiert cette puissance sur lui au moyen de la culture, laquelle, de ce côté, apparaît d'une façon telle que ladite conscience se rend conforme à l'effectivité, et ce autant que le lui permet l'énergie du caractère et talent originaire. Ce qui apparaît ici comme le pouvoir de l'individu, un pouvoir sous lequel la substance viendrait se ranger en étant par là supprimée, est la même chose que la réalisation effective de cette substance. Car la puissance de l'individu consiste en ceci qu'il se rend conforme à la substance, c'est-à-dire qu'il se dessaisit de son Soi en s'extériorisant, donc se pose comme la substance ob-jective ayant le caractère d'un étant[2]. Sa culture et sa propre effectivité sont, par suite, la réalisation effective de la substance elle-même.

Le Soi n'est à ses yeux effectif que comme *supprimé*. C'est pourquoi il ne constitue pas pour lui-même l'unité de la *conscience* de lui-même et de l'ob-jet, mais celui-ci est pour lui le négatif de lui-même. – C'est donc par l'intermédiaire du Soi en tant qu'il est l'âme que la substance est, dans ses moments, élaborée d'une façon telle que l'un des opposés soumet l'autre à l'action du principe spiritualisant, que chacun des opposés, en se rendant étranger à lui-même par séparation

1. « unverrückter » : non dérangée, non déplacée (par l'individualité).

2. L'auto-négation du Soi qui est lui-même le négatif ou la négation de la substance fait se poser, s'auto-poser, celle-ci, en lui-même alors élevé à l'en-soi.

d'avec lui-même, donne à l'autre une subsistance, et qu'il reçoit pareillement de cet autre une telle subsistance. En même temps, chaque moment a sa déterminité comme une validité invincible et il a face à l'autre une effectivité ferme. La pensée fixe cette différence de la manière | la plus universelle par l'opposition absolue du *bon* et du *mauvais*[1], lesquels, se fuyant, ne peuvent d'aucune manière devenir la même chose. Mais cet être ferme a pour âme le passage immédiat en l'opposé; l'être-là est bien plutôt le renversement de chaque déterminité en celle qui est son opposée, et seule cette séparation d'avec soi rendant étranger à soi est l'essence et la conservation du tout. Il faut maintenant examiner ce mouvement des moments et leur imprégnation par le principe spiritualisant, qui les réalisent effectivement; la séparation d'avec soi rendant étranger à soi va elle-même se séparer d'avec soi en se rendant étrangère à soi, et le tout va par elle se reprendre en son concept.

En premier lieu, la substance simple elle-même est à considérer 2
dans l'organisation immédiate de ses moments pris en leur être-là, non encore imprégnés par l'action du principe spiritualisant. – De même que la nature se déploie dans les éléments universels, parmi lesquels l'*air* est l'essence transparente purement universelle qui *demeure*, tandis que l'*eau* est l'essence qui, toujours, est *sacrifiée*, – le *feu* leur unité *donnant de l'âme*, qui dissout toujours leur opposition aussi bien qu'elle scinde leur simplicité en cette opposition, – la *terre* enfin le *nœud fixe* de cette articulation en des membres et le *sujet* de ces essences comme de leur processus, leur départ et leur retour, – de même, c'est précisément en de telles masses universelles, mais spirituelles, que l'*essence* intérieure ou l'esprit simple de l'effectivité consciente de soi se déploie comme un monde; elle se déploie en la *première* masse, ce qui est *en soi universel*, l'essence spirituelle, *égale à soi-même*, – en cette autre masse qu'est l'essence *étant-pour-soi*, | devenue *inégale* dans elle-même, qui se *sacrifie* et *fait don* d'elle-même, et en la *troisième* essence, qui, comme conscience de soi, est sujet et a immédiatement en elle-même la force du feu; dans la première essence, l'essence intérieure de l'effectivité consciente de soi est consciente

1. « *Schlecht* » : redisons que l'on entend par là le mauvais en tant qu'il nie ou renie dans son existence son concept, dans une sorte de défaillance ontologique, mais pas encore axiologique ou morale comme c'est le cas de ce qui est proprement le mal (*das Böse*).

d'elle-même comme de l'*être-en-soi,* tandis que, dans la deuxième, elle a le devenir de l'*être-pour-soi* moyennant le sacrifice de l'universel. Mais l'esprit lui-même est l'*être-en*-et-*pour-soi* du tout, qui se *scinde* en la substance en tant qu'elle demeure et en la substance en tant qu'elle se sacrifie, et qui, tout autant, *reprend* aussi en retour cette substance dans son unité à lui, aussi bien comme la flamme qui jaillit et consume ladite substance que comme la figure persistance de celle-ci. – Nous voyons que ces essences correspondent à la communauté et à la famille du monde éthique, mais sans posséder l'esprit en son chez-soi qu'ont ces deux déterminations; en revanche, si le destin est étranger à un tel esprit, la conscience de soi est et se sait ici comme la puissance effective disposant des essences en question[1].

Ces membres sont à considérer aussi bien en tant qu'ils sont tout d'abord représentés, à l'intérieur de la conscience pure, comme des *pensées* ou des essences étant-*en-soi,* qu'également en tant qu'ils sont représentés, dans la conscience effectivement réelle, comme des essences *ob-jectives.* – Dans la première forme, celle de la simplicité, la première essence, comme *l'essence égale à elle-même,* immédiate et immuable, de toutes les consciences, est le *bien,* – la puissance spirituelle indépendante appartenant à l'*en-soi,* auprès de laquelle le mouvement de la conscience étant-pour-soi ne fait qu'apposer son jeu. Ce qu'on a d'autre, en revanche, | c'est l'essence spirituelle *passive* ou l'universel, pour autant qu'il fait abandon de lui-même et qu'il laisse les individus se saisir en lui de la conscience de leur singularité; c'est l'essence qui tient du néant, ce qui est *mauvais.* – Cette absolue dissolution de l'essence est elle-même permanente; de même que la première essence est l'assise fondamentale, le point de départ et le résultat des individus, et que ceux-ci sont en elle purement universels, de même la seconde est, au contraire, d'un côté, l'*être-pour-autre-chose* qui se sacrifie, [et,] d'un autre côté, précisément pour cette raison,

1. La nouvelle figure, culturelle car différenciante ou discernante, de l'esprit constitue cependant un approfondissement ou une intériorisation de celui-ci par rapport à sa figure précédente, native ou naturelle en l'identité immédiate de ses moments. En effet, si l'esprit éthique *est* l'unité des deux lois, civique et familiale, il la *subit* en leur différenciation comme une identité qu'il n'*a* pas, ne comprend pas en lui, et qui est pour lui un destin; tandis que l'esprit comme culture *a*, tel le Soi qu'est devenu ce destin, comprend en lui, dans leur devenir dialectique, les deux moments de l'universel et du Soi immédiatement différents pour lui.

le constant retour à soi-même que chacun des individus opère en tant qu'il est le *singulier,* et leur permanent *devenir-pour-soi.*

Mais ces *pensées* simples du bon et du mauvais sont aussi bien immédiatement rendues étrangères à soi par séparation d'avec soi; elles sont *effectivement réelles* et présentes dans la conscience effectivement réelle comme des moments *ob-jectifs.* Ainsi, la première essence est la *puissance étatique,* l'autre la *richesse*[1]. – La puissance étatique, tout comme elle est la *substance* simple, est de même l'*œuvre* universelle, – la *Chose* absolue elle-même en laquelle, aux individus, est énoncée leur *essence,* et où leur singularité n'est purement et simplement que la conscience de leur *universalité*; – elle est aussi bien l'œuvre et le *résultat* en sa simplicité, duquel disparaît le fait qu'il provient de l'*agir* des individus; il demeure l'assise fondamentale et la subsistance absolues de tout l'agir de ces individus. – Cette substance éthérée *simple* de leur vie est, moyennant cette détermination de son égalité à soi-même immuable, un *être,* et, en cela, seulement un *être-pour-autre-chose.* Elle est donc en soi immédiatement l'opposé | d'elle-même, la *richesse.* Bien que celle-ci soit ce qui est passif ou qui tient du néant, elle est pareillement une essence spirituelle universelle, elle est aussi bien le *résultat* en constant *devenir* du *travail* et de l'*agir de tous* qu'elle se dissout en retour dans la *jouissance* de tous. Dans la jouissance, l'individualité devient, certes, *pour soi* ou comme *singulière,* mais cette jouissance est elle-même un résultat de l'agir universel; de même que, réciproquement, elle suscite le travail universel et la jouissance de tous. Le *réel effectif* a sans réserve la signification spirituelle d'être immédiatement universel. Chaque individu singulier est bien d'avis, dans ce moment, qu'il agit dans son *intérêt propre,* car c'est le moment dans lequel il se donne la conscience d'être pour soi et c'est pourquoi il ne prend pas un tel moment pour quelque chose de spirituel; mais, même si l'on regarde les choses de manière purement extérieure, il se fait voir que, dans sa jouissance, chaque individu singulier donne à jouir à tous, que, dans son travail, il travaille aussi bien pour tous qu'il travaille pour lui-même, et que tous travaillent pour lui. C'est pourquoi son *être-pour-soi* est en soi *universel* et l'intérêt propre est quelque chose de seulement visé qui ne peut parvenir à rendre

1. «*Reichtum*» : la richesse en son sens général de tout être-là qui a une valeur, l'universel réel idéalisé qui se partage en laissant universalisables, communicables, échangeables ses parts, les biens propres individualisés.

effectivement réel ce qu'il vise, à savoir de faire quelque chose qui ne profiterait pas à tous[1].

Dans ces deux puissances spirituelles, la conscience de soi reconnaît donc sa substance, son contenu et son but; elle y intuitionne son essence double : dans l'une des puissances, son *être-en-soi,* [et,] dans l'autre, son *être-pour-soi.* – Mais elle est en même temps, en tant qu'elle est l'esprit, l'*unité* négative de leur subsistance et de la séparation de l'individualité et de l'universel, ou de la | réalité effective et du Soi. Domination et richesse sont par conséquent présentes pour l'individu comme des ob-jets, c'est-à-dire comme des déterminations dont il se sait libre et telles qu'il s'imagine pouvoir choisir entre elles et même ne choisir aucune des deux. Il vient faire face, en tant que cette conscience libre et *pure,* à l'essence en tant que telle, qui est seulement *pour lui.* Il a alors dans lui-même l'essence comme *essence.* – Dans cette pure conscience, les moments de la substance ne sont pas pour lui la puissance étatique et la richesse, mais les pensées du *bon* et du *mauvais.* – Mais la conscience de soi est en outre la relation de sa conscience pure à sa conscience effectivement réelle, du pensé à l'essence ob-jective, elle est essentiellement le *jugement.* – Il s'est assurément déjà dégagé, pour les deux côtés de l'essence effectivement réelle, à travers leurs déterminations immédiates, lequel d'entre eux était ce qui est bon et lequel ce qui est mauvais, celui-là étant la puissance étatique, celui-ci la richesse. Mais ce premier jugement ne peut pas être regardé comme un jugement spirituel, car, en lui, l'un des côtés a été déterminé seulement comme l'étant-*en-soi* ou le positif, l'autre seulement comme l'étant-*pour-soi* et le négatif. Mais ils sont, en tant qu'essences spirituelles, chacun la compénétration des deux moments, donc ils ne sont pas épuisés par ces déterminations-là; et la conscience de soi qui se rapporte à eux est *en* et *pour soi*; il faut par conséquent qu'elle se rapporte à chacun d'eux des deux manières, ce par quoi leur nature, qui est d'être

1. L'auto-aliénation culturelle fait se renverser l'une dans l'autre les réalisations objectives des idées corrélatives du bon et du mauvais. La puissance étatique est moins bonne qu'elle ne paraît, car, en sa pure identité à soi, elle est pur être, par là sans pour [c'est médiation]-soi, donc pour un Autre [médiation extérieure à elle], et confiscable par lui; tandis que la richesse, par destination pour un Autre, donc essentiellement non égoïste, est meilleure qu'elle ne paraît, car elle suppose et pose, en sa communicabilité, un faire (le travail de tous…) et par là un être libéré des Soi singuliers, donc l'identité à soi ou l'universalité du bien. Ce que va montrer le développement qui suit.

des déterminations rendues étrangères à elles-mêmes par la séparation d'avec elles-mêmes, s'exposera au dehors.

| Pour la conscience de soi, est alors *bon* et *en soi* l'ob-jet dans lequel 3
elle se trouve elle-même, tandis qu'est mauvais celui dans lequel elle trouve le contraire d'elle-même; ce qui est *bon* est l'*égalité* avec elle de la réalité ob-jective, tandis que ce qui est *mauvais* est l'*inégalité* avec elle de cette même réalité. En même temps, ce qui est bon et mauvais *pour elle* est bon et mauvais *en soi,* car elle est précisément ce en quoi ces deux moments de l'être-*en-soi* et de l'être-*pour-elle* sont la même chose; elle est l'esprit effectif des essences ob-jectives, et le jugement est la preuve de sa puissance en elles, qui *fait* d'elles ce qu'elles sont *en soi.* Ce n'est pas leur mode d'être immédiatement en elles-mêmes l'*égal* ou l'*inégal,* c'est-à-dire l'être-en-soi ou l'être-pour-soi abstrait, qui est leur critère et leur vérité, mais ce qu'elles sont dans la relation à elles de l'esprit : leur égalité ou inégalité avec lui. Sa *relation* à elles qui, d'abord posées comme *ob-jets,* deviennent, *grâce à l'esprit,* un *en-soi,* devient en même temps leur *réflexion en elles-mêmes,* qui fait qu'elles obtiennent un être spirituel effectif et que ce qui est *leur esprit* vient au jour. Mais de même que leur première *détermination immédiate* se différencie de la *relation* à elles de l'esprit, ce qui vient en troisième, leur propre esprit, va se différencier de ce qui vient en deuxième. – Leur *deuxième en-soi* tout d'abord, qui vient au jour à travers la relation à elles de l'esprit, doit nécessairement déjà avoir une autre tournure que l'en-soi *immédiat,* car cette *médiation* de l'esprit meut bien plutôt la déterminité *immédiate* et fait d'elle quelque chose d'autre.

| D'après cela, la conscience étant-*en*-et-*pour-soi* trouve bien alors dans la *puissance étatique* son *essence* et *subsistance simple en général,* mais pas son *individualité* en tant que telle, elle y trouve bien son être-*en-soi,* non son être-*pour-soi,* elle y trouve bien plutôt l'agir nié comme agir singulier et assujetti à l'obéissance. L'individu, devant cette puissance, se réfléchit donc en lui-même; elle est pour lui l'essence opprimante et ce qui est *mauvais,* car, au lieu d'être ce qui est égal, elle est ce qui est absolument inégal à l'individualité. – Au contraire, la *richesse* est ce qui est *bon*; elle vise à la jouissance universelle, elle fait don d'elle-même et procure à tous la conscience de leur Soi. Elle est *en soi* bienfaisance universelle; si elle refuse quelque bienfait et ne donne pas son agrément à tout besoin, c'est là une contingence qui ne porte aucun préjudice à son essence universelle nécessaire, qui est de se

communiquer à tous les individus singuliers et d'être la donatrice aux mille mains.

Ces deux jugements donnent aux pensées du bon et du mauvais un contenu qui est le contraire de celui qu'elles avaient pour nous. – Mais la conscience de soi ne s'est encore rapportée que de façon incomplète à ses ob-jets, à savoir seulement suivant la mesure de référence de l'*être-pour-soi*. Mais la conscience est aussi bien une essence étant-*en-soi* et il lui faut faire de ce côté pareillement une mesure de référence, ce qui seul permet au jugement spirituel de s'accomplir[1]. Suivant ce côté, la *puissance étatique* énonce à la conscience de soi | l'*essence* d'elle-même, conscience de soi; ladite puissance étatique est pour une part loi en repos, pour une autre part gouvernement et commandement, lequel commandement ordonne les mouvements singuliers de l'agir universel; l'un des moments est la substance simple elle-même, l'autre est son agir vivifiant et conservant elle-même et tous. L'individu y trouve donc son fondement et son essence exprimés, organisés, et activement réalisés. – En revanche, à travers la jouissance de la *richesse*, il ne fait pas l'expérience de son essence universelle, mais il obtient seulement la conscience *passagère* et la jouissance de lui-même comme d'une *singularité* étant-pour-soi, ainsi que de l'*inégalité* avec son essence. – Les concepts de bon et mauvais reçoivent donc ici le contenu opposé à celui qu'ils avaient auparavant.

Ces deux modalités du jugement trouvent chacune une *égalité* et une *inégalité*; la première conscience jugeante trouve la puissance étatique *inégale*, la jouissance de la richesse *égale* à elle, conscience jugeante; la seconde conscience jugeante, au contraire, trouve *égale* à elle la puissance étatique et *inégale* à elle la jouissance de la richesse. On est en présence d'un *trouver-égal* double et d'un *trouver-inégal* double, d'une relation opposée [en et à elle-même] aux deux essentialités réelles. – Il *nous* faut juger ce jugement lui-même en sa différence, et pour cela nous avons à utiliser la mesure de référence qui a été établie. D'après elle, la relation de conscience qui *trouve de l'égal* est ce qui est *bon*, celle qui

1. L'esprit, qui est la médiation, l'identification de la différence, la totalité, ne peut se contenter d'un jugement unilatéral : il doit compléter ce jugement par le jugement opposé; mais, parce que le jugement est comme tel unilatéral (« Urteil » : jugement, c'est « Ur-teil », « ursprüngliches Teilen » : *partition* originaire), l'unité spirituelle des jugements, le « jugement spirituel » devra bien être dit ne pouvoir se réaliser qu'au-delà du jugement, dans et comme le syllogisme ou raisonnement.

trouve de l'inégal est ce qui est *mauvais*; et ces deux modalités de la relation sont désormais elles-mêmes à fixer comme des *figures* de la conscience *différentes*. | La conscience, en se comportant de manière [ainsi] différente, vient elle-même sous la détermination de la différence consistant, pour elle, à être bonne ou mauvaise, non pas pour autant qu'elle aurait pour principe ou bien l'*être-pour-soi* ou bien le pur *être-en-soi*, car tous deux sont des moments également essentiels; le jugement double qui a été examiné représentait séparés les principes, et c'est pourquoi il contient seulement des modes *abstraits* du *jugement*. La conscience effectivement réelle a en elle les deux principes, et la différence tombe seulement dans son *essence*, c'est-à-dire dans la *relation* d'elle-même au réel.

La modalité de cette relation est son opposition à elle-même en deux relations, l'une de celles-ci étant le comportement de se rapporter à la puissance étatique et à la richesse comme à un *égal*, l'autre comportement s'y rapportant comme à un *inégal*. – La conscience de la relation qui trouve de l'égal est la conscience *noble*[1]. Dans la puissance publique, cette conscience considère ce qui est égal à elle, à savoir qu'elle a dans cette puissance son *essence simple* et la confirmation active de celle-ci et qu'elle se tient dans le service marqué par l'obéissance effectivement réelle comme par le respect intérieur envers cette essence. De même en va-t-il dans le cas de la richesse, à savoir que celle-ci lui procure la conscience de son autre côté essentiel, de l'*être-pour-soi*; de là vient que la conscience considère la richesse pareillement comme *essence*, en relation avec elle-même, et qu'elle reconnaît celui auquel elle doit sa jouissance comme bienfaiteur et se tient obligée à la gratitude envers lui.

En revanche, la conscience de l'autre relation est la conscience *vile*[2], qui maintient ferme l'*inégalité* avec | les deux essentialités; une conscience qui, donc, voit dans le pouvoir souverain ce qui enchaîne et opprime l'*être-pour-soi*, et, par suite, hait le souverain, obéit seulement de façon sournoise et se tient toujours prête à la sédition – [et] qui, de

1. « das *edelmütige* [Bewusstsein] ». La noblesse d'âme (« Edelmut ») est ce qui est revendiqué pour et par une noblesse (« Edel ») qui se révélera être essentiellement intéressée.

2. « das *niederträchtige* Bewusstsein ». – La conscience vile, méprisée et qui se méprise, se révélera – répétant ici l'élévation finale du serviteur – plus spirituelle, en tous sens, que la conscience noble.

même, dans la richesse, par laquelle elle accède à la jouissance de son être-pour-soi, ne considère que l'inégalité, à savoir avec l'*essence* qui demeure; en tant qu'elle parvient par la richesse seulement à la conscience de la singularité et de la jouissance passagère, elle aime cette richesse mais la méprise, et, avec la disparition de la jouissance, de ce qui est en soi disparaissant, elle regarde aussi comme disparu son rapport au riche.

Or, ces relations n'expriment encore que le *jugement,* la détermination de ce que les deux essences sont, en tant qu'*ob-jets,* pour la conscience, non pas encore *en* et *pour soi.* Pour une part, la réflexion qui est représentée dans le jugement n'est encore que *pour nous* une position de l'une aussi bien que de l'autre détermination et, par conséquent, une égale suppression des deux, elle n'est pas encore la réflexion de ces déterminations pour la conscience elle-même. Pour une autre part, celles-ci ne font encore qu'*être* immédiatement des *essences,* elles ne sont ni *devenues* telles ni en elles-mêmes des consciences *de soi*; ce pour quoi elles sont n'est pas encore leur vivification; elles sont des prédicats qui ne sont pas encore eux-mêmes des sujets. En raison de cette séparation, le tout du jugement spirituel se répartit encore en deux consciences, dont chacune se trouve sous une détermination unilatérale. – Or, de même que, pour commencer, l'*indifférence* | des deux côtés de la séparation d'avec soi rendant étranger à soi – l'un d'eux étant l'*en-soi* de la conscience pure, à savoir les *pensées* déterminées du bon et du mauvais, l'autre leur *être-là* comme puissance étatique et richesse – s'est élevée à la relation des deux, au *jugement,* de même cette relation extérieure doit s'élever à l'unité intérieure, ou, comme relation de la pensée, à la réalité effective, et l'esprit des deux figures du jugement doit venir au jour. Ce qui se produit en tant que le *jugement* devient un *syllogisme,* un mouvement médiatisant dans lequel la nécessité et le moyen terme des deux côtés du jugement viennent au jour.

4a La conscience noble se trouve donc, dans le jugement, faire face à la puissance étatique d'une façon telle que, si cette puissance n'est certes pas encore un Soi, mais est encore seulement la substance universelle, la conscience en question est toutefois consciente de celle-ci comme de son *essence,* comme du but ainsi que du contenu absolu. Se rapportant ainsi positivement à une telle substance universelle, la conscience noble se comporte négativement à l'égard de ses buts propres, de son contenu et être-là particulier, et elle les fait disparaître. Elle est l'héroïsme du *service,* – la *vertu* qui sacrifie l'être singulier à l'universel et, par là, amène ce dernier à l'être-là, – la *personne* qui renonce d'elle-même à la possession et à la jouissance, et qui agit pour la puissance présente et [ainsi] est effectivement réelle.

Par ce mouvement, l'universel est enchaîné avec l'être-là en général, comme la conscience qui a un être-là se forme, par cette aliénation, à l'essentialité. Ce dont la conscience | se sépare en se rendant étrangère à elle-même dans le service, c'est d'elle-même en tant que conscience immergée dans l'être-là; mais l'*être* rendu étranger à soi par séparation d'avec soi est l'*en-soi*[1]; la conscience gagne donc, moyennant cette formation qui la cultive, le respect d'elle-même pour elle-même et le respect de la part des autres. – Mais la puissance étatique, qui n'était d'abord que l'universel *pensé,* l'*en-soi,* devient précisément par ce mouvement un universel ayant le caractère d'un *étant,* une puissance effective. Elle n'est une telle puissance que dans l'obéissance effective qu'elle obtient par le *jugement* de la conscience de soi énonçant qu'elle est l'*essence,* et par le libre sacrifice de cette conscience. Cet agir qui enchaîne l'essence avec le Soi produit cette *double* effectivité: soi-même comme ce qui a une effectivité *vraie,* et la puissance étatique comme le *vrai* qui *a cours.*

Mais la puissance étatique n'est pas encore, du fait de cette séparation d'avec soi rendant étranger à soi, une conscience de soi se sachant comme puissance étatique; ce n'est encore que sa *loi,* ou son *en-soi,* qui a cours; elle n'a encore aucune *volonté particulière*; car la conscience de soi prise dans le service ne s'est pas encore séparée de son pur Soi en l'extériorisant, et elle n'a pas encore imprégné d'esprit la puissance étatique par l'action de ce Soi pur, mais seulement par celle de son *être*; elle a sacrifié à cette puissance seulement son *être-là,* non pas son être-*en-soi.* – Cette conscience de soi vaut comme une conscience de soi qui est conforme à l'*essence*; elle est reconnue en vertu de son *être-en-soi.* En elle, les autres trouvent avérée activement leur *essence,* mais pas leur être-pour-soi, – ils y trouvent remplie leur pensée ou leur pure conscience, non pas leur individualité. Elle vaut donc dans leurs *pensées* et | jouit de l'*honneur.* Elle est le *fier* vassal qui est actif pour la puissance étatique dans la mesure où elle n'est pas une volonté propre, mais une volonté *essentielle,* et qui, à ses propres yeux à

1. L'être en soi, l'être qui est allé dans soi et, par là, s'est médiatisé pour devenir essence, est bien la négation de soi de lui-même, qui est l'immédiat, ce qui est sans médiation avec soi, extérieur à soi.

lui, ne vaut que dans cet *honneur,* que dans la représentation *essentielle* de l'opinion universelle, non pas dans la représentation *reconnaissante* de l'individualité, car il n'a pas aidé celle-ci à se procurer son *être-pour-soi.* Le *langage* d'un tel vassal, si la conscience de soi se rapportait à la volonté propre de la puissance étatique, laquelle volonté n'est pas encore advenue, serait le *conseil,* qu'il donne pour le [plus grand] bien universel.

La puissance étatique est par conséquent encore sans volonté face au conseil et elle ne décide pas entre les diverses opinions relatives au [plus grand] bien universel. Elle n'est pas encore un *gouvernement* et, de ce fait, pas encore en vérité une puissance étatique effectivement réelle. – L'*être-pour-soi,* la *volonté,* qui n'est pas encore sacrifiée en tant que volonté, est l'esprit intérieur retiré en lui-même des états [sociaux] qui, face à ses paroles au sujet du [plus grand] bien *universel,* se réserve son [plus grand] bien *particulier,* et qui est enclin à faire de ce bavardage sur le [plus grand] bien universel un succédané de l'agir. Le sacrifice de l'être-là, qui se produit dans le service, est certes complet lorsqu'il est poussé jusqu'à la mort, mais l'affrontement du danger de la mort auquel on survit laisse subsister un être-là déterminé et, par là, un *pour-soi particulier* qui rend le conseil donné pour le [plus grand] bien universel ambigu et suspect, et qui se réserve, en fait, l'opinion propre à lui et la volonté particulière face à la | puissance étatique. Ce pour-soi se comporte, par suite, encore sur le mode de l'inégalité envers cette puissance et tombe sous la détermination de la conscience vile, qui est d'être toujours prête à la sédition.

Cette contradiction qu'il a à supprimer contient dans cette forme, consistant à se tenir dans l'inégalité de l'*être-pour-soi* vis-à-vis de l'universalité de la puissance étatique, en même temps la forme qui consiste en ceci, que l'aliénation de l'être là évoquée précédemment, en tant qu'elle s'achève, à savoir dans la mort, est elle-même telle qu'elle a le caractère d'un étant, mais ne fait pas retour dans la conscience, – que celle-ci ne lui survit pas et n'est pas *en* et *pour soi,* mais ne fait que passer dans le contraire non réconcilié[1]. C'est pourquoi le vrai sacrifice de l'*être-pour-soi* est seulement celui dans lequel il s'abandonne d'une façon aussi complète que dans la mort, mais, dans cette aliénation, tout

1. Nouvelle illustration de la répétition concrétisante phénoménologique, ici du processus de la reconnaissance développé dans le chapitre IV.

autant se conserve; il devient par là effectif en tant que ce qu'il est en soi, en tant que l'unité identique de lui-même et de lui comme de l'opposé. Du fait que l'esprit intérieur qui s'est retiré, que le Soi comme tel, vient au dehors et se rend étranger à lui-même en se séparant d'avec lui-même, la puissance étatique est en même temps élevée à un Soi propre; de même que, sans cette séparation d'avec soi rendant étranger à soi, les actions de l'honneur, de la conscience noble, et les conseils de son discernement resteraient l'équivoque comportant encore par devers soi cette réserve retirée en soi de l'intention particulière et de la volonté propre, dont il a été question tout à l'heure.

Mais cette séparation d'avec soi rendant étranger à soi se produit **4b**
uniquement dans le *langage,* lequel entre ici en scène dans la signification qui lui est la plus propre. | – Etant, dans le monde de la vie éthique, *loi* et *commandement,* dans le monde de la réalité effective, d'abord *conseil,* le langage y a l'*essence* pour contenu et y est la forme de celui-ci, tandis que, ici, il reçoit pour contenu la forme même qu'il est, et il vaut comme *langage*; c'est la force du parler en tant que tel, qui réalise ce qui est à réaliser[1]. Car le langage est l'*être-là* du pur Soi, en tant que Soi; dans le langage, la *singularité étant-pour-soi* de la conscience de soi entre comme telle dans l'existence, en sorte qu'elle est *pour d'autres.* Le *Moi* en tant que ce Moi *pur,* autrement, n'est pas *là*; dans toute autre extériorisation, il est plongé dans une réalité effective, et il est dans une figure dont il peut se retirer; il est, hors de son action comme hors de son expression physiognomonique, réfléchi en lui-même et il laisse reposer en sa privation d'âme un tel être-là incomplet, dans lequel il y a toujours tout autant trop que trop peu. Tandis que le langage contient le Moi dans sa pureté, lui seul énonce le *Moi,* le Moi lui-même. Cet *être-là* qui est celui du Moi est, en tant qu'un *être-là,* une ob-jectivité qui a en elle sa nature vraie. Le *Moi,* c'est *ce* Moi-*ci,* mais aussi bien le Moi *universel*; son apparaître est aussi bien immédiatement l'extériorisation séparant d'avec soi et le disparaître de *ce* Moi-*ci,* et, de ce fait, sa persistance dans son universalité. Le *Moi,* qui s'énonce, est *entendu*[2]; il est une contamination dans laquelle il est

1. Est-il besoin de souligner l'importance de l'affirmation, que Hegel fait ici sobrement, mais nettement, comme de la signification caractéristique, essentielle, du langage, de son statut de « performatif », et, plus particulièrement, de performatif, au sens large du terme, politique ?

2. « *vernommen* ».

immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il est là, et il est une conscience de soi universelle. – Il est *entendu* : en cela même, son | *être-là* lui-même a immédiatement *expiré*; cet être-autre qui est le sien est repris en lui-même ; et c'est précisément cela qui est son être-là, lequel consiste en ce que, comme un *maintenant* conscient de soi, le Moi, dès qu'il est là, n'est plus là, et, moyennant ce disparaître, est là. Ce disparaître est donc lui-même immédiatement son persister; il est son propre savoir de soi, et son savoir de soi comme d'un Soi qui est passé dans un autre Soi, qui a été entendu et qui est un Soi universel.

L'esprit acquiert ici cette réalité effective parce que les extrêmes dont il est l'*unité* ont tout aussi bien immédiatement la détermination d'être, pour eux-mêmes, des réalités effectives propres. Leur unité est décomposée en des côtés à la raideur cassante, dont chacun est pour l'autre un ob-jet effectivement réel, exclu de lui. C'est pourquoi l'unité vient au jour comme un *moyen terme* qui est exclu et distingué de la réalité effective retirée en elle-même des côtés; elle a par conséquent elle-même une ob-jectivité effective différente de ses côtés et elle est *pour eux*, c'est-à-dire qu'elle est un étant-là. La *substance spirituelle* entre comme telle dans l'existence seulement en tant qu'elle a gagné pour côtés d'elle-même des consciences de soi qui savent ce pur Soi comme une réalité effective *valant immédiatement*, et qui savent en même temps tout aussi immédiatement que cela n'est que moyennant la *médiation* séparant d'avec soi en rendant étranger à soi. A travers le premier savoir, les moments sont clarifiés de façon à devenir la catégorie qui se sait elle-même et, par là, jusqu'au point où ils sont des moments de l'esprit; à travers le second savoir, l'esprit entre comme spiritualité dans | l'être-là. – Il est ainsi le moyen terme qui présuppose ces extrêmes dont il vient d'être question, et qui est engendré par leur être-là, – mais aussi bien le tout spirituel faisant irruption entre eux, qui se scinde en eux et n'engendre d'abord chacun d'eux que par ce contact en le destinant à être un tout dans son principe. – Le fait que les deux extrêmes sont déjà *en soi* supprimés et décomposés, c'est ce qui produit leur unité, et celle-ci est le mouvement qui les enchaîne tous deux, qui échange leurs déterminations et enchaîne celles-ci, et ce *dans chacun des extrêmes*. Cette médiation pose ainsi le *concept* de chacun des deux extrêmes en sa réalité effective, ou [encore :] elle fait de ce que chacun est en soi son *esprit*.

Les deux extrêmes, la puissance étatique et la conscience noble, sont décomposés par cette dernière, – la puissance étatique en l'universel abstrait auquel on obéit et en la volonté étant-pour-soi, qui, toutefois, n'appartient pas encore elle-même à cet universel, – la conscience noble en l'obéissance de l'être-là supprimé, ou en l'*être-en-soi* du respect de soi et de l'honneur, et en l'être-pour-soi pur non encore supprimé, en la volonté qui demeure encore en sa réserve. Les deux moments en lesquels les deux côtés sont purifiés et qui, par suite, sont des moments du langage, sont l'*universel abstrait*, qui s'appelle le [plus grand] bien universel, et le *Soi pur*, qui a renoncé dans le service à sa conscience plongée dans l'être-là multiforme. Ces deux côtés sont, dans le concept, la même chose, car | le Soi pur est précisément ce qui est abstraitement universel, et c'est pourquoi leur unité est posée comme leur moyen terme. Cependant, le *Soi* n'est encore effectivement réel qu'en l'extrême de la conscience, – tandis que l'*en-soi* ne l'est encore qu'en l'extrême de la puissance étatique; à la conscience il manque ceci, à savoir que la puissance étatique ne soit pas passée en elle seulement comme *honneur*, mais dans sa réalité effective, – à la puissance étatique, ce qui manque, c'est qu'on ne lui obéisse pas seulement comme à ce qu'on appelle le [plus grand] *bien universel*, mais comme à une volonté, ou qu'elle soit le Soi qui décide. L'unité du concept dans lequel se tient encore la puissance étatique et en lequel la conscience s'est épurée devient effectivement réelle dans ce *mouvement médiatisant* dont l'être-là simple, en tant que *moyen terme*, est le langage. – Elle n'a pourtant pas encore pour côtés deux Soi présents en tant que des *Soi*, car la puissance étatique ne fait encore qu'être élevée au Soi par une action spiritualisante; c'est pourquoi ce langage n'est pas encore l'esprit tel qu'il se sait et s'énonce parfaitement.

La conscience noble, parce qu'elle est l'extrême du Soi, apparaît **4c**
comme ce dont procède le *langage*, par lequel les côtés du rapport se configurent en des touts imprégnés d'âme. – L'héroïsme du service muet devient un *héroïsme de la flatterie*. Cette réflexion parlante du service constitue le moyen terme spirituel qui se décompose et elle ne réfléchit pas seulement, par un mouvement de ramener en arrière, son propre extrême en soi-même, mais aussi l'extrême du pouvoir universel en l'extrême qu'il est lui-même, et elle fait | de ce pouvoir qui n'est d'abord qu'*en soi* l'*être-pour-soi* et la singularité de la conscience de soi. Par là advient l'esprit de cette puissance, qui est d'être un *monarque illimité*, – *illimité* : le langage de la flatterie élève la puissance en son *universalité* purifiée – le moment [en question], comme production du langage, de l'être-là purifié de façon à être esprit, est une égalité à

soi-même épurée, – *monarque* : le langage élève de même la *singularité* à sa cime – ce dont la conscience noble se dessaisit en s'extériorisant, suivant ce côté de l'unité spirituelle simple, est le pur *en-soi de sa pensée,* son Moi lui-même. De façon plus précise, le langage élève la singularité, qui, autrement, est seulement quelque chose de *visé,* en sa pureté étant là, pour autant qu'il donne au monarque le *nom* propre ; car c'est uniquement dans le nom que la *différence* de l'individu singulier d'avec tous les autres n'est pas *visée,* mais faite effectivement par tous ; dans le nom, l'individu singulier *vaut,* comme individu purement singulier, non plus seulement dans sa conscience, mais dans la conscience de tous. Par le nom, donc, le monarque est absolument séparé de tous, constitué en exception, et rendu solitaire ; dans le nom, il est l'atome qui ne peut rien communiquer de son essence et qui n'a pas son pareil. – Ce nom est par là la réflexion en soi ou la *réalité effective* qui a *en elle-même* la puissance universelle ; c'est par lui que celle-ci est le *monarque.* Lui, *cet individu singulier-ci,* se sait, inversement, *lui-même, cet individu singulier-ci,* | comme la puissance universelle, pour autant que les nobles ne se placent pas autour du trône seulement en tant que prêts à servir la puissance étatique, mais en tant que des *ornements,* et qu'ils *disent* sans cesse à celui qui y est assis ce qu'il *est.*

Le langage de leur louange est de cette manière l'esprit qui, dans la *puissance étatique elle-même,* enchaîne les deux extrêmes ; il réfléchit en soi la puissance abstraite et lui donne le moment de l'autre extrême, l'*être-pour-soi* voulant et décidant, et, à travers celui-ci, une existence consciente de soi ; ou [encore :] par là, cette conscience de soi *singulière effectivement réelle* arrive à se *savoir avec certitude* comme la puissance[1]. Le langage est le point du Soi[2] en lequel, moyennant l'aliénation de la *certitude intérieure,* les multiples points ont conflué. – Mais en tant que cet esprit propre de la puissance étatique consiste, pour celle-ci, à avoir son effectivité et sa nourriture dans le sacrifice du faire et du penser de la conscience noble, ladite puissance étatique est la *subsistance-par-soi qui s'est rendue étrangère à soi en se séparant d'avec soi* ; la conscience noble, l'extrême de l'*être-pour-soi,* obtient en retour, pour prix de l'universalité de la pensée dont elle s'est dessaisie

1. Le langage réunit la singularité réelle du monarque et l'universalité essentielle de l'Etat en universalisant la première (Moi, c'est l'Etat) et en singularisant la seconde (l'Etat, c'est moi), en avérant le monarque et en réalisant l'Etat.

2. H : « der Punkt der Selbst » ; il nous paraît plus juste de lire : « des Selbsts » (cf. L).

en l'extériorisant, l'extrême de l'*universalité effectivement réelle* ; la puissance de l'Etat est *passée* à elle. C'est en elle seulement que la puissance étatique est véritablement prouvée pas sa mise en œuvre ; c'est dans l'*être-pour-soi* de cette conscience noble qu'elle cesse d'être *l'essence inerte,* ainsi qu'elle est apparue en tant qu'extrême de l'être-en-soi abstrait. – Considérée *en soi,* la *puissance étatique réfléchie en soi* – ou le fait qu'elle soit devenue esprit – ne signifie rien d'autre | si ce n'est qu'elle est *devenue un moment de la conscience de soi,* c'est-à-dire qu'elle est seulement en tant que *supprimée.* De ce fait, elle est alors l'essence comme quelque chose dont l'esprit est d'être sacrifié et abandonné, ou [encore :] elle existe comme *richesse*[1]. – Elle se maintient à demeure, certes, face à la richesse que, suivant le concept, elle devient toujours, en même temps comme une réalité effective ; mais c'est une réalité effective dont le concept est précisément ce mouvement qui consiste, pour elle, à passer, à travers le service et l'hommage moyennant lesquels elle advient, en son contraire, en l'aliénation de la puissance. Pour soi, le *Soi* spécifique qui est sa volonté à elle devient donc, par le rejet de la conscience noble, une universalité qui s'aliène, une complète singularité et contingence qui est abandonnée à toute volonté plus puissante ; ce qui lui reste en subsistance-par-soi reconnue *universellement* et non communicable est le nom vide.

Si donc la conscience noble se déterminait comme celle qui se rapporterait à la puissance universelle sur le mode de l'*égalité,* sa vérité consiste bien plutôt, pour elle, à se garder, dans son service, son propre être-pour-soi, mais à être, dans le renoncement proprement dit à sa personnalité, la suppression et dilacération effective de la substance universelle. Son esprit est le rapport de la complète inégalité, qui consiste, pour elle, d'un côté, à garder, dans l'honneur rendu, sa volonté, [et,] d'un autre côté, dans l'abandon de celle-ci, pour une part à

1. Après une (relativement !) lente préparation, la dialectique de la réalisation de la puissance politique connaît une brusque accélération spéculative pour dire l'éclair de son renversement : dans de tels moments, le discours hégélien dit dans une quasi rupture de sa forme l'instant de la rupture de son contenu. – La réalisation monarchique de la puissance étatique moyennant l'idéalité ou spiritualité de son être-dit à elle-même par les consciences nobles particulières la fait se dé-réaliser au profit de ces dernières en partageant entre elles le bien réel universel qui faisait sa force non encore reconnue. Le renversement accepté de la puissance étatique en richesse réalise l'esprit vil caché dans la conscience noble. L'effectivité de la culture, c'est la richesse adoubée par l'Etat comme lui-même.

se rendre étranger son intérieur en s'en dessaisissant | et à devenir la suprême inégalité avec soi-même, pour une autre part à s'assujettir, en cet abandon, la substance universelle et à rendre celle-ci complètement inégale à elle-même. – Il appert que, par là, sa déterminité, qu'elle avait, dans le *jugement,* par rapport à la conscience qui s'appelait la conscience vile, et, de ce fait, celle-ci elle aussi, sont disparues. La dernière a atteint son but, à savoir de soumettre la puissance universelle à l'être-pour-soi.

5a Ainsi enrichie par la puissance universelle, la conscience de soi existe comme le *bienfait universel,* ou [encore :] cette puissance est la *richesse,* qui est elle-même à son tour un ob-jet pour la conscience. Car la richesse est pour cette conscience l'universel, certes, assujetti, mais qui, par cette première suppression, n'est pas encore absolument revenu dans le Soi. – Le *Soi* n'a pas encore pour ob-jet *lui-même comme Soi,* mais l'*essence universelle supprimée.* En tant que cet ob-jet n'a encore fait que d'advenir, est posée la relation *immédiate* à lui de la conscience, qui n'a donc pas encore présenté son inégalité avec lui; elle est la conscience noble, qui obtient son être-pour-soi en l'universel devenu inessentiel, et, par suite, reconnaît un tel ob-jet et a de la reconnaissance envers le bienfaiteur.

La richesse a en elle-même déjà le moment de l'être-pour-soi. Elle n'est pas l'universel dépourvu d'un Soi de la puissance étatique, ou la nature inorganique naïve de l'esprit, mais cette nature de l'esprit | telle qu'elle tient ferme à elle-même par la volonté face à celui qui veut s'emparer d'elle en vue de la jouissance. Cependant, en tant que la richesse a seulement la forme de l'essence, cet être-pour-soi unilatéral qui n'est pas *en soi,* mais qui est bien plutôt l'en-soi supprimé, est le retour, sans essence dans sa jouissance, de l'individu en soi-même. La richesse a donc besoin elle-même de la vivification; et le mouvement de sa réflexion consiste en ce qu'elle devienne, elle qui est seulement pour soi, un *être en soi* et *pour soi,* [et] elle qui est l'essence supprimée, une essence; c'est ainsi qu'elle obtient en elle-même son propre esprit. – Puisque la forme de ce mouvement a été analysée il y a un instant, il suffit ici d'en déterminer le contenu.

La conscience noble ne se rapporte donc pas ici à l'ob-jet en tant qu'essence en général, mais c'est l'*être-pour-soi* lui-même qui lui est quelque chose d'étranger; elle *trouve là* son Soi, en tant que tel, rendu étranger à soi par séparation d'avec soi, comme une effectivité fixe ob-jective qu'elle a à recevoir d'un autre être-pour-soi fixe. Son ob-jet

est l'être-pour-soi, donc ce qui, pour elle, est *sien*; mais, du fait qu'il est un ob-jet, il est en même temps immédiatement une effectivité étrangère qui est un être-pour-soi propre, une volonté propre, c'est-à-dire qu'elle voit son Soi au pouvoir d'une volonté étrangère dont il dépend qu'elle veuille le lui remettre.

| De chaque côté singulier la conscience de soi peut faire abstraction et c'est pourquoi, prise dans un lien qui concerne à chaque fois le côté en question, elle garde son caractère d'être reconnue et de *valoir en soi* comme une essence étant pour soi. Mais, ici, elle se voit, suivant le côté de son *effectivité* pure la plus propre ou de son Moi, hors d'elle-même et appartenant à un Autre, elle voit sa *personnalité* en tant que telle dépendre de la personnalité contingente d'un Autre, du hasard d'un instant, d'un arbitraire, voire encore de la circonstance la plus indifférente. – Dans l'état du droit, ce qui est au pouvoir de l'essence ob-jective apparaît comme un *contenu contingent* dont il peut être fait abstraction, et le pouvoir ne touche pas le *Soi* comme *tel,* mais celui-ci est, bien plutôt, reconnu. Tandis qu'ici le Soi voit la certitude de lui-même être comme telle ce qui est le plus dépourvu d'essence, il voit la personnalité pure être une absolue impersonnalité. C'est pourquoi l'esprit de son remerciement est le sentiment, tout comme de cette réprobation la plus profonde, aussi de la plus profonde révolte. En tant que le pur Moi lui-même s'intuitionne hors de lui-même et déchiré, il se produit en même temps que, dans un tel déchirement, tout ce qui a continuité et universalité, qui s'appelle loi, bon et juste, est allé se disloquer et s'abîmer; tout ce qui est égal est dissous, car la *plus pure inégalité,* l'absolue inessentialité de ce qui est absolument essentiel, l'être-hors-de-soi de l'être-pour-soi, c'est ce qui est présent; le pur Moi lui-même est absolument désagrégé.

| Si donc une telle conscience obtient bien en retour de la richesse l'ob-jectivité de l'être-pour-soi et la supprime, elle n'est pas seulement, suivant son concept, comme l'était la réflexion précédente, non achevée, mais elle est pour elle-même non satisfaite; la réflexion, puisque le Soi se reçoit comme quelque chose d'ob-jectif, est la contradiction immédiate, qui se trouve, dans le Moi lui-même, posée[1]. Mais,

1. La conscience noble saisit la positivité de la richesse – qui est *pour elle* –, mais elle n'en jouit pas, à ce seul égard, comme de quelque chose d'essentiel, car cette richesse n'est pas d'abord en soi. Cependant, la conscience de soi voit dans la richesse, en tant qu'elle lui est, pour commencer, seulement ob-jet, son propre pour-soi – ce qui lui est

en tant qu'un Soi, il se tient en même temps immédiatement au-dessus de cette contradiction, il est l'élasticité absolue qui supprime à son tour cet être-supprimé du Soi, qui réprouve cette réprobation consistant en ce que l'être-pour-soi d'un tel Soi lui deviendrait comme quelque chose d'étranger, et qui, révoltée contre cette réception de lui-même, est, dans la *réception* même, *pour soi*.

En tant, donc, que le rapport [constitutif] de cette conscience est lié à ce déchirement absolu, s'efface dans son esprit la différence consistant, pour ladite conscience, à être déterminée comme conscience noble face à la conscience *vile*, et les deux consciences sont la même chose. – L'esprit de la richesse bienfaitrice peut, en outre, être différencié de l'esprit de la conscience qui reçoit le bienfait, et il est à examiner en particulier. – Il était l'être-pour-soi sans essence, l'essence abandonnée. Mais, par sa communication, il devient un *en-soi*; en ayant rempli sa destination, celle de se sacrifier, il supprime la singularité, qui consiste à ne jouir que pour soi, et, en tant que singularité supprimée, il est *universalité* ou *essence*. – Ce qu'il communique, ce qu'il donne à d'autres, c'est l'*être-pour-soi*. | Toutefois, il ne s'offre pas en son abandon comme une nature dépourvue d'un Soi, comme la condition s'abandonnant naïvement de la vie, mais comme une essence consciente de soi, qui se tient pour soi; il n'est pas la puissance inorganique de l'élément qui est sue par la conscience réceptrice comme en soi passagère, mais la puissance disposant du Soi, qui se sait elle-même *indépendante* et *arbitraire*, et qui sait en même temps que, ce qu'elle dispense, c'est le Soi d'un autre. – La richesse partage ainsi avec le client la réprobation, mais, à la place de la révolte, se présente l'arrogance. Car elle sait, d'un côté, à l'égal du client, l'*être-pour-soi* comme une *chose* contingente; mais elle-même est cette contingence au pouvoir de laquelle se trouve la personnalité. Dans cette arrogance qui est d'avis qu'elle a gagné par un repas un Moi étranger pris en lui-même et qu'elle s'est acquis par là la soumission de l'essence la plus intime de ce Moi, elle ne voit pas la révolte intérieure de l'autre; elle ne voit pas l'affranchissement complet de toute chaîne, ce pur déchirement pour lequel, en tant que l'*égalité à soi-même* de l'être-pour-soi lui est devenue absolument inégale, tout ce qui est égal [à soi], tout être subsistant, est déchiré, et qui, par suite,

essentiel – dans les mains d'un autre Soi, donc comme être-pour-soi nié. La conscience de soi noble ne peut alors que réprouver cette réprobation essentielle, totale, absolument scandaleuse, d'elle-même : elle se renverse par là, du moins en soi, en conscience vile.

déchire le plus l'avis et la manière de voir du bienfaiteur. Elle se tient immédiatement devant cet abîme à l'intérieur le plus creusé, devant cette profondeur sans fond, où toute assise offrant soutien et toute substance sont disparues; et elle ne voit dans cette profondeur rien d'autre qu'une chose commune, un jeu de son | humeur, un hasard de son arbitraire; son esprit consiste à être l'avis tout à fait sans essence, la superficie délaissée par l'esprit.

De même que la conscience de soi avait son langage face à la **5b**
puissance étatique – ou que l'esprit s'avançait entre ces extrêmes comme moyen terme effectif –, de même elle a aussi un langage face à la richesse, mais, plus encore, c'est sa révolte qui a son langage. Le premier langage, qui donne à la richesse la conscience de son essentialité et, par là, s'empare d'elle, est pareillement le langage de la flatterie, mais de la flatterie qui n'est pas noble; – car ce qu'il énonce comme essence, il en a savoir comme de l'essence abandonnée, de l'essence qui n'est pas *en soi*. Mais le langage de la flatterie, ainsi que nous l'avons déjà rappelé il y a un instant, est l'esprit encore unilatéral. Car ses moments sont bien, il est vrai, le *Soi* épuré, moyennant la culture à l'œuvre dans le service, en ce qui est l'existence pure, et l'*être-en-soi* de la puissance. Mais le pur concept, dans lequel le *Soi* simple et l'*en-soi*, celui-là : le Moi pur, et celui-ci : l'essence ou la pensée pure, sont la même chose, – cette unité des deux côtés entre lesquels l'action réciproque a lieu n'est pas dans la conscience de ce langage; l'ob-jet est encore pour cette conscience l'*en-soi* en opposition au Soi, ou [encore :] l'*ob-jet* n'est pas pour elle en même temps son propre *Soi* à elle en tant que tel. – Mais le langage du déchirement, lui, est le langage accompli et l'esprit existant vrai de ce monde tout entier de la culture. Cette conscience de soi à laquelle échoit | la révolte qui réprouve sa réprobation est immédiatement l'égalité à soi-même absolue dans le déchirement absolu, la pure médiation avec soi-même de la pure conscience de soi. Elle est l'égalité du jugement identique dans lequel une seule et même personnalité est aussi bien sujet que prédicat. Mais ce jugement identique est en même temps le jugement infini; car cette personnalité est absolument scindée en deux, et sujet et prédicat sont des *étants* purement et simplement *indifférents* qui ne se concernent pas l'un l'autre, qui sont sans unité nécessaire, et même tels que chacun d'eux est la puissance disposant d'une personnalité propre. L'*être-pour-soi* a pour ob-jet *son être-pour-soi*, comme un être absolument *autre* et en même temps tout aussi immédiatement comme *soi-même*, – soi comme

un autre, non pas que cet autre aurait un autre contenu, mais le contenu est le même Soi dans la forme d'une opposition absolue et d'un être-là indifférent parfaitement propre. – Ce qui est donc ici présent, c'est l'*esprit – conscient* de soi en sa vérité ainsi que de son *concept* – de ce monde réel de la culture[1].

5c Un tel esprit est ce renversement et cette séparation d'avec soi rendant étranger à soi absolus et universels de l'effectivité et de la pensée; la *culture pure.* Ce dont on fait l'expérience dans ce monde, c'est que ni les *essences effectives* de la puissance et de la richesse, ni leurs *concepts* déterminés, le bon et le mauvais, ou la conscience du bon et celle du mauvais, la conscience noble et la conscience vile, n'ont de vérité; mais tous ces | moments se renversent bien plutôt l'un dans l'autre, et chacun est le contraire de soi-même. – La puissance universelle qui est la *substance,* en tant qu'elle accède, par le principe de l'individualité, à la spiritualité propre [à elle], n'accueille en elle le Soi propre [à elle] que comme le nom, et elle est, en étant la puissance *effective,* bien plutôt l'essence impuissante qui se sacrifie elle-même. – Mais cette essence dépourvue d'un Soi qui est abandonnée, ou le Soi devenu une chose, c'est bien plutôt le retour de l'essence dans elle-même; c'est l'*être-pour-soi étant pour soi,* l'existence de l'esprit. – Les *pensées* de ces essences, du *bon* et du *mauvais,* se renversent tout aussi bien dans ce mouvement; ce qui est déterminé comme bon est mauvais; ce qui l'est comme mauvais est bon. Les consciences de chacun de ces moments, jugées comme la conscience noble et la conscience vile, sont en leur vérité, bien plutôt, tout autant l'inverse de ce que ces déterminations doivent être, la conscience noble est vile et réprouvée aussi bien que l'abjection réprouvée se retourne en la noblesse de la liberté la plus cultivée de la conscience de soi. – Considéré du point de vue de la forme, tout est aussi bien, tel qu'il s'offre *au dehors,* l'inverse de ce qu'il est pour *soi*; et, en retour, ce qu'il est pour soi, il ne l'est pas en vérité, mais il est quelque chose d'autre que ce qu'il veut être, l'être-pour-soi est bien plutôt la perte

1. La conscience vile telle pour elle-même et s'assumant totalement expérimente la nullité identique de la richesse, la substance universelle réelle, et de la conscience de cette substance, donc la nullité de toute la culture – en son royaume effectif, pris aussi bien en son être qu'en son sens – qui est venue s'y récapituler. L'esprit de la culture en son effectivité est devenu pour lui-même en sa négativité. Il ne peut dès lors que se nier en tant que tel.

de soi-même, et la séparation d'avec soi rendant étranger à soi est bien plutôt la conservation de soi. – Ce qui est présent, c'est donc ceci, à savoir que tous les moments exercent une justice universelle | dans chaque cas l'un à l'égard de l'autre, que chacun d'eux se rend, en lui-même, étranger à lui-même en se séparant d'avec lui-même, tout autant qu'il s'insère en s'y donnant forme dans son contraire et, de cette manière, le renverse. – Mais l'esprit vrai est précisément cette unité des moments absolument séparés et, en vérité, c'est précisément du fait de la *libre effectivité* de ces extrêmes *dépourvus d'un Soi* qu'il vient lui-même à l'existence en tant que leur moyen terme. Son être-là consiste dans l'activité de *parler* universellement et *juger* en déchirant, pour laquelle tous les moments évoqués il y a un instant, qui doivent valoir comme des essences et des membres effectifs du tout, se dissolvent, et qui est elle-même aussi bien ce jeu avec soi-même en train de se dissoudre. Cette activité de juger et de parler est, par conséquent, ce qu'il y a de vrai et d'incoercible tandis qu'elle subjugue tout; elle est ce qui *seul* importe *vraiment* dans ce monde réel. Chaque fragment de ce monde réalise en elle cette destination, que son esprit est énoncé ou que l'on parle de lui et dit de lui ce qu'il est, avec esprit. – La conscience honnête prend chaque moment comme une essentialité qui demeure et elle est cette absence de pensée sans culture qui consiste en ce que cette conscience ne sait pas qu'elle fait tout aussi bien l'inverse. Mais la conscience déchirée, elle, est la conscience du renversement, et, en vérité, du renversement absolu; le concept est ce qui domine en elle, lui qui rassemble les pensées que l'honnêteté saisit comme éloignées les unes des autres en leur séparation, et dont le langage est par conséquent plein d'esprit[1].

Le contenu du discours dans lequel l'esprit parle de lui-même et se prononce sur lui-même est donc le renversement de tous les concepts et | de toutes les réalités, la tromperie universelle de lui-même et des autres, et l'impudence qu'il y a à dire cette tromperie est précisément pour cette raison la plus grande vérité. Ce discours est le dérangement de l'esprit qu'on rencontre chez le musicien « qui entassait et brouillait ensemble trente airs italiens, français, tragiques, comiques, de toutes

1. « geistreich ». – L'esprit éclairé négativement sur lui-même de la culture, l'esprit des Lumières s'affirmant ici encore négativement, comme présence à soi de l'esprit nié réellement, c'est, en son être purement formel, d'apparence, ce qui s'est appelé précisément : avoir de l'esprit.

sortes de caractères; tantôt, avec une voix de basse profonde, il descendait jusqu'aux enfers, puis il contractait la gorge et, avec un ton de fausset, il déchirait le haut des airs, tour à tour furieux, radouci, impérieux et moqueur»[1]. – A la conscience tout en repos, qui, honnêtement, loge la mélodie du bien et du vrai dans l'égalité des tons, c'est-à-dire dans une seule et même note, ce discours apparaît comme «un bavardage fait de sagesse et de folie, comme un mélange d'autant de talent que de bassesse, d'idées aussi bien justes que fausses, d'une aussi entière perversité de la sensibilité, d'une aussi complète turpitude que d'une totale franchise et vérité[2]; elle ne pourra refuser de s'engager dans tous ces tons et de parcourir en montant et descendant toute l'échelle des sentiments, depuis le mépris et rejet le plus profond jusqu'à la plus haute admiration et émotion; en ces derniers sentiments sera fondu un trait de ridicule qui les dénature»[3]; les premiers auront, en leur franchise même, un trait réconciliateur, [et,] en leur profondeur ébranlante, le trait tout-puissant qui se donne l'esprit à lui-même.

| Si nous considérons, face au discours de cet embrouillement clair à lui-même, le discours de la *conscience simple* du vrai et du bien, dont il a d'abord été question, nous voyons que, en regard de l'éloquence ouverte et consciente d'elle-même de l'esprit de la culture, il ne peut être que monosyllabique; car une telle conscience ne peut rien dire à cet esprit qu'il ne sache pas et ne dise pas lui-même. Si elle va au-delà de son monosyllabisme, elle dit par conséquent la même chose que ce que cet esprit énonce, mais, ce faisant, elle commet encore en sus la sottise de s'imaginer qu'elle dit quelque chose de nouveau et d'autre. Même ses syllabes: *honteux, vil,* sont déjà cette sottise, car l'esprit qu'on vient d'évoquer les dit de lui-même. Si un tel esprit renverse dans son

1. Cf. Diderot, *Rameau's Neffe*, trad. Goethe, *op. cit.*, p. 286. – Voici le texte de Diderot: «Il entassait et brouillait ensemble trente airs italiens, français, tragiques, comiques, de toutes sortes de caractères. Tantôt avec une voix de basse-taille, il descendait jusqu'aux enfers; tantôt s'égosillant et contrefaisant le fausset, il déchirait le haut des airs [...]; successivement furieux, radouci, impérieux, ricaneur» (Diderot, *OC*; éd. cit., IX, p. 165).

2. *Ibid.*, trad. Goethe, *op. cit.*, p. 77. – Voici le texte de Diderot: «J'étais confondu de tant de sagacité et de tant de bassesse; d'idées justes et alternativement si fausses; d'une perversité si générale de sentiments, d'une turpitude si complète, et d'une franchise si peu commune» (Diderot, *OC*; éd. cit., IX, p. 95).

3. *Ibid.*, reproduction fort libre de la traduction de Goethe (*op. cit.*, p. 290); voici, pour la fin, plus exacte, le texte de Diderot: «mais une teinte de ridicule était fondue dans ces sentiments et les dénaturait» (Diderot, *OC*; éd. cit., IX, p. 166).

discours tout ce qui ne comporte qu'un seul ton, parce que ce qui est ainsi égal à soi-même est seulement une abstraction, mais, dans son effectivité, est le renversement en soi-même, et si, par contre, la conscience droite prend sous sa protection le bon et le noble, c'est-à-dire ce qui se maintient égal à soi dans son extériorisation, de la seule manière qui est ici possible – à savoir en faisant qu'il ne perde pas sa valeur parce qu'il serait *lié* au mauvais ou *mêlé* à lui, car on pense que c'est là sa *condition* et sa *nécessité,* qu'en cela consiste la *sagesse* de la nature –, alors cette conscience droite, tandis qu'elle s'imaginait apporter la contradiction, n'a fait par là que récapituler le contenu du discours de l'esprit en une façon triviale de parler qui, dépourvue de pensée, en faisant du *contraire* du noble et du bon la *condition* et la *nécessité* du noble et du bon, s'imagine dire autre chose que ceci, à savoir que ce qui est nommé noble et | bon est dans son essence l'être renversé de soi-même, tout comme le mauvais est, inversement, l'excellent.

Si la conscience simple supplée à cette *pensée* sans esprit par l'*effectivité* de l'excellent en faisant figurer celui-ci dans l'*exemple* d'un cas qu'on a forgé ou encore d'une anecdote vraie, et montre ainsi que cet excellent n'est pas un nom vide, mais est bien *présent,* alors s'y oppose l'effectivité *universelle* du faire renversé du monde réel tout entier, dans lequel l'exemple en question ne constitue donc que quelque chose de tout à fait isolé en sa singularité, une *espèce*[1]; et présenter l'être-là du bon et du noble sous la forme d'une anecdote singulière, qu'elle soit forgée ou vraie, c'est la chose la plus amère qu'on puisse en dire. – Si la conscience simple réclame enfin la dissolution de ce monde tout entier du renversement, elle ne peut réclamer auprès de l'*individu* qu'il s'éloigne d'un tel monde, car Diogène dans son tonneau est conditionné par le monde en question, et la réclamation adressée à l'individu est précisément ce qui passe pour ce qu'il y a de mauvais, à savoir de se soucier *de soi* en tant qu'individu *singulier.* Mais, adressée à l'*individualité* universelle, la demande réclamant cet éloignement ne peut avoir cette signification, que la raison abandonne à nouveau la conscience spirituelle cultivée à laquelle elle est parvenue, qu'elle replonge la richesse déployée de ses [propres] moments en la simplicité du cœur naturel, et qu'elle retombe dans la sauvagerie et la proximité de la

1. «eine *Espece*».

conscience animale, laquelle | nature est aussi nommée innocence[1]; mais la demande réclamant cette dissolution ne peut s'adresser qu'à l'*esprit* de la culture lui-même, afin que, de son embrouillement, il fasse, comme *esprit,* retour à lui-même, et qu'il gagne une conscience encore plus haute.

Mais, en réalité, l'esprit a déjà accompli cela en soi. Le déchirement de la conscience, qui est conscient de lui-même et qui s'énonce, est le ris moqueur dirigé sur l'être-là comme sur l'embrouillement du tout et sur soi-même; il est en même temps la résonance expirante, qui s'entend encore, de tout cet embrouillement. – Cette vanité s'entendant elle-même de toute effectivité et de tout concept déterminé est la réflexion doublée du monde réel en soi-même; une première fois dans *ce Soi-ci* de la conscience, en tant qu'il est *celui-ci,* l'autre fois dans l'*universalité* pure de cette conscience ou dans la pensée. Suivant le premier côté, l'esprit parvenu à soi a le regard dirigé vers l'intérieur du monde de l'effectivité, et il a encore ce monde pour but et pour contenu immédiat; tandis que, suivant l'autre côté, son regard est, pour une part, tourné seulement vers le dedans de lui-même et dans un rapport négatif au monde de l'effectivité, [et,] pour une autre part, tourné, dans le délaissement de ce monde, vers le ciel, et l'au-delà d'un tel monde est son ob-jet[2].

Dans le premier côté, celui du retour dans le Soi, la *vanité* de toutes les *choses* est la *propre vanité* de ce Soi, ou [encore :] celui-ci *est* vain. Il est le Soi étant-pour-soi, qui sait, non seulement tout juger et causer de tout, mais dire avec beaucoup d'esprit en leur *contradiction* les essences fermes de la réalité effective | tout comme les déterminations fermes

1. Allusion au thème rousseauiste, dénoncé par Voltaire, du retour, de la culture pervertissant les mœurs, à l'innocence de la bonté naturelle.

2. L'auto-dissolution de l'esprit négatif de la culture en son effectivité peut se fixer, soit dans une idéalisation purement *formelle,* soit dans une idéalisation *réelle*, de cette effectivité. La première est l'identification avec soi « spirituelle », mais purement négative, d'une pensée dont le contenu est celui de l'effectivité telle qu'en elle-même dans son auto-négation; Hegel va la déterminer dans la fin de cette section comme une pensée qui juge l'effectivité sans la comprendre. La seconde idéalisation, dont il va être traité dans la section suivante, est l'identification à soi se voulant réelle, vraie, positive, d'une pensée, telle par son contenu – le sens et non plus le sensible –, de l'effectivité alors comprise. Cette pensée va se cliver en une pensée identifiant le monde effectif divers dans lui-même, de façon immanente, mais bornée et finie, par *l'intellection*, et en une pensée l'identifiant au-delà de lui-même, de façon totale, mais transcendantale et fantastique, par la *foi*.

que pose le jugement, et cette contradiction est leur vérité. – Si l'on considère les choses suivant la forme, un tel Soi sait tout comme étant rendu étranger à soi-même par séparation d'avec soi; il sait l'*être-pour-soi* comme étant séparé de l'*être-en-soi*; ce qui est visé et le but comme l'étant de la vérité; et, à son tour, comme l'étant des deux, l'*être-pour-autre-chose,* ce qui est donné là comme l'étant de l'avis que l'on a en propre ainsi que de la chose et de l'intention vraies. – Il sait donc énoncer adéquatement chaque moment contre l'autre, d'une façon générale le renversement de tous; il sait mieux ce que chacun est que lui-même ne l'est, quelle que soit sa détermination. En tant qu'il connaît le substantiel suivant le côté de la *non-unité avec soi* et du *conflit* qu'il ramène à l'unité avec soi dans lui-même, mais non pas suivant le côté de cette unité avec soi, il s'y entend très bien à *juger* le substantiel, mais il a perdu la capacité de le *saisir.* – Cette vanité a besoin, en l'occurrence, de la vanité de toutes choses pour se donner à partir d'elles la conscience du Soi, et c'est pourquoi elle les engendre elle-même et elle est l'âme qui les porte. Puissance et richesse sont les buts suprêmes de la contention du Soi, il sait que par le renoncement et le sacrifice il se forme à l'universel, accède à la possession de celui-ci, et a, dans cette possession, une validité universelle; elles sont les puissances effectives reconnues. Cependant, ce valoir qu'il possède est lui-même vain; et en tant, précisément, qu'il s'empare de ces puissances, il les sait n'être pas des essences par soi, mais se sait bien plutôt lui-même comme la puissance disposant d'elles, tandis qu'il les sait, elles, comme vaines. | Que, dans leur possession même, il soit ainsi dégagé d'elles, c'est ce qu'il présente dans le langage plein d'esprit, qui est pour cette raison son intérêt suprême et la vérité du tout; dans un tel langage, *ce* Soi-*ci,* en tant que ce pur Soi qui n'appartient pas aux déterminations effectivement réelles, ni aux déterminations pensées, devient pour lui-même un Soi spirituel, ayant véritablement une validité universelle. Il *est* la nature se déchirant elle-même de tous les rapports et leur déchirement conscient; mais c'est seulement comme conscience de soi révoltée qu'il sait son propre déchirement, et c'est dans ce savoir de celui-ci qu'il s'est immédiatement élevé au-dessus de lui. Dans cette vanité qu'on a dite, tout contenu devient quelque chose de négatif qui ne peut plus être saisi positivement; l'ob-jet positif est seulement le *pur Moi lui-même,* et la conscience déchirée est *en soi* cette pure égalité à soi-même de la conscience de soi revenue à elle-même.

b

LA FOI ET LA PURE INTELLECTION

1 L'esprit de la séparation d'avec soi rendant étranger à soi-même a son être-là dans le monde de la culture; mais, en tant que ce tout a été ainsi rendu étranger à lui-même, il y a, au-delà d'un tel monde, le monde sans réalité effective de la *pure conscience* ou de la *pensée*. Le contenu de ce dernier monde est ce qui est purement pensé, la pensée est l'élément absolu d'un tel monde. Cependant, en tant que la pensée est tout d'abord l'*élément* de ce monde, la conscience ne fait qu'*avoir* ces pensées, mais | elle ne les *pense* pas encore ou elle ne sait pas que ce sont des pensées; elles sont bien plutôt pour elle dans la forme de la *représentation*. Car elle sort de la réalité effective pour entrer dans la conscience pure, mais elle est elle-même, en son sens général, encore dans la sphère et la déterminité de la réalité effective[1]. La conscience déchirée n'est encore qu'*en soi* l'*égalité à soi-même* de la conscience pure, [elle est telle] pour nous, non pour elle-même. Elle n'est donc que l'élévation *immédiate*, non encore accomplie dans soi-même, et elle a encore dans elle-même le principe opposé à elle par lequel elle est conditionnée, sans qu'elle se soit rendue maîtresse de lui par le mouvement médiatisé. C'est pourquoi l'essence de sa pensée ne vaut pas à ses yeux comme l'*essence* seulement telle dans la forme de l'en-soi abstrait, mais comme une essence dans la forme d'un *réel effectif commun*, d'une réalité effective qui a été seulement élevée dans un autre élément sans avoir perdu dans celui-ci la déterminité d'une réalité effective non pensée. – Une telle essence est à distinguer essentiellement de l'*en-soi* qui est l'essence de la conscience illustrée par le *stoïcisme*; pour celle-ci ne valait que la *forme de la pensée* en tant que pensée qui, en l'occurrence, a un contenu quelconque étranger à elle, emprunté à la réalité effective; tandis que, pour la conscience dont il est question maintenant, ce n'est pas la *forme de la pensée* qui

1. La pensée est l'élément, le milieu dans lequel *est* la conscience, qui n'assume donc pas la pensée comme *acte*. Se comportant avec le contenu pensé comme avec un être, elle conserve en lui la forme objective du contenu sensible présent ainsi redoublé comme représenté. La conscience *se représente* ses pensées au lieu de les *penser* vraiment. La première négation culturelle de l'effectivité, comme toute première négation, est l'*auto*-négation de cette effectivité (seule encore à être, pour fournir un sujet à la négation), donc encore son affirmation : le contenu de la conscience pure ou de la pensée n'est plus l'effectivité sensible, mais le sens comme effectivité.

compte; – de la même façon, elle est à distinguer essentiellement de l'*en-soi* de la conscience vertueuse, aux yeux de laquelle l'essence, certes, se tient en relation avec la réalité effective, est l'essence de la réalité effective elle-même, mais n'est encore qu'une essence sans réalité effective; – tandis que, pour la conscience dont il s'agit à présent, ce qui compte, c'est que l'essence, bien qu'elle soit au-delà | de l'effectivité, soit néanmoins une essence effective. De même [encore], le juste et le bon de la raison législatrice, et l'universel de la conscience mettant à l'épreuve les lois, n'ont pas la détermination de l'effectivité. – Si, par conséquent, à l'intérieur du monde de la culture lui-même, la pensée pure venait prendre place comme un côté de la séparation d'avec soi rendant étranger à soi, à savoir comme la mesure de référence du bon et du mauvais abstraits dans le jugement, elle s'est, une fois qu'elle a parcouru le mouvement du tout, enrichie du moment de l'effectivité et, par là, du contenu. Mais cette effectivité de l'essence est en même temps seulement une effectivité de la conscience *pure*, non pas de la conscience *effective*; tout en étant élevée dans l'élément de la pensée, elle ne vaut pas encore pour cette conscience comme une pensée, mais elle se trouve bien plutôt pour elle au-delà de sa propre effectivité, car cette effectivité-là est la fuite hors de celle-ci.

Telle que la *religion* – car il est clair que c'est d'elle qu'il est question – entre en scène ici, comme la foi du monde de la culture, elle n'entre pas en scène telle qu'elle est *en et pour soi*[1]. – Elle nous est certes déjà apparue dans d'autres déterminités, à savoir comme *conscience malheureuse*, comme figure du mouvement sans substance de la conscience elle-même. – A même aussi la substance éthique, elle est apparue comme la croyance au monde d'en bas, mais la conscience de l'esprit décédé n'est pas proprement de la *foi*, elle n'est pas l'essence posée, dans l'élément de la conscience pure, au-delà du réel effectif, mais l'esprit décédé a lui-même une présence | immédiate; son élément est la famille. – Tandis que, ici, pour une part, la religion est issue de la *substance* et elle est conscience pure de celle-ci; pour une autre part, cette conscience pure est rendue étrangère, par séparation d'avec elle, à la conscience effective qu'elle est, l'*essence* est rendue étrangère, par séparation d'avec lui, à son *être-là*. La religion n'est donc certes plus le mouvement sans substance de la conscience, mais elle a encore la

1. Cf. ci-dessus, note 1, p. 425.

déterminité de l'opposition à l'effectivité en tant que *cette* effectivité-*ci* en général, et à celle de la conscience de soi en particulier; c'est pourquoi elle n'est essentiellement qu'une *foi*[1].

Cette *conscience pure* de l'essence absolue est une conscience *rendue étrangère à elle-même par séparation d'avec elle-même.* Il faut voir de plus près comment se détermine ce dont elle est l'Autre, et elle est à considérer seulement en liaison avec cet Autre. C'est que, tout d'abord, cette conscience pure semble avoir seulement le *monde* de la réalité effective en face d'elle; mais, en tant qu'elle est la fuite hors de ce monde et, par là, la *déterminité* de ce qui est en *opposition,* elle a ce monde en elle-même; c'est pourquoi la conscience pure est, de façon essentielle, en elle-même rendue étrangère à elle-même par séparation d'avec elle-même, et la foi ne constitue que l'un des côtés d'elle-même. L'autre côté est en même temps déjà né pour nous. La conscience pure est, en effet, de telle manière la réflexion à partir de et hors du monde de la culture, que la substance de ce monde ainsi que les masses en lesquelles il s'articule se sont montrées comme ce qu'elles sont en soi, comme des essentialités *spirituelles,* comme des mouvements et déterminations absolument sans repos qui se suppriment immédiatement dans leur contraire. Leur essence, la conscience | simple, est donc la simplicité de la *différence absolue,* qui, immédiatement, n'est pas une différence. Elle est en cela le pur *être-pour-soi,* non pas comme celui de *cet individu singulier que voici,* mais le Soi dans lui-même *universel* en tant que mouvement sans repos qui attaque et pénètre l'*essence en repos* de la *Chose.* En elle, donc, la certitude qui se sait elle-même immédiatement comme vérité, la pensée pure en tant qu'elle est le *concept absolu,* est présente dans la puissance de sa *négativité* qui anéantit toute essence ob-jective, censée faire face à la conscience, et en fait un être de la conscience. – Cette conscience pure est en même temps tout aussi bien *simple*, parce que précisément sa différence n'en est pas une. Mais, comme cette forme de la réflexion en soi simple, elle est l'élément de la foi, dans lequel l'esprit a la déterminité de l'*universalité positive,* de l'*être-en-soi,* face à l'être-pour-soi à l'instant évoqué de la conscience de soi. – Refoulé en soi-même hors du monde sans essence qui ne fait que se dissoudre, l'esprit est, quant à sa vérité, suivant une unité

1. La religion est la réconciliation *totale* de l'esprit, de son universalité et de sa singularité, de son sens et de son être, alors que la foi est une figure de la culture, l'esprit dans lui-même *aliéné*.

indissociée, aussi bien le *mouvement* et la *négativité absolus* de son apparaître que leur essence *satisfaite* dans elle-même et leur *repos* positif. Mais, se trouvant pris en général sous la déterminité de la *séparation d'avec soi rendant étranger à soi,* ces deux moments se séparent l'un de l'autre en une conscience double. Le premier est la *pure intellection,* en tant qu'elle est le *processus* spirituel se recueillant dans la conscience *de soi,* processus qui a en face de lui la conscience du positif, la forme de l'ob-jectivité | ou de la représentation, et qui se dirige contre elles; mais l'ob-jet propre de cette intellection est seulement le *pur Moi.* – En revanche, la conscience simple du positif ou de l'égalité à soi-même en repos a pour ob-jet l'*essence* intérieure en tant qu'essence. C'est pourquoi l'intellection pure n'a tout d'abord en elle-même aucun contenu, parce qu'elle est l'être-pour-soi négatif; au contraire, à la foi appartient le contenu, sans intellection[1]. Si la première, l'intellection, ne sort pas de la conscience de soi, la seconde, la foi, a bien également son contenu dans l'élément de la pure conscience de soi, mais dans la *pensée,* non dans des *concepts, dans la pure conscience, non dans la pure conscience de soi.* La foi est, certes, par là, conscience pure de l'*essence,* c'est-à-dire de l'*intérieur simple,* et elle *est* ainsi de la pensée, – [c'est là] le moment principal dans la nature de la foi, moment que l'on néglige habituellement. L'*immédiateté* suivant laquelle l'essence est dans la foi réside en ce que son ob-jet est *essence,* c'est-à-dire *pure pensée.* Mais cette *immédiateté,* pour autant que la *pensée* entre dans la *conscience* ou la conscience pure dans la conscience de soi, reçoit la signification d'un *être* ob-jectif qui se trouve au-delà de la conscience du Soi. C'est cette signification que l'immédiateté et simplicité de la *pensée pure* reçoit dans la *conscience,* qui fait que l'*essence* de la foi tombe de la pensée dans la *représentation* et devient un monde suprasensible qui serait essentiellement un *Autre* de la conscience de soi. | – En revanche, dans l'intellection pure, le passage de la pensée pure dans la conscience a la détermination

1. Cf. ci-dessus, note 1, p. 424. – La conscience pure de l'effectivité culturelle, c'est-à-dire la pensée (pure) de la visée de l'être (conscience) du sens sensibilisé (l'effectivité) offert à la conscience sensible ou effective, est la pensée, également, de son propre rapport effectif négatif à celle-ci, donc négation d'elle-même dans l'opposition d'elle-même comme foi et comme intellection, la foi étant la conscience pensante de son *être*, contenu visé sans intellection, en sa pleine positivité, et l'intellection étant la conscience de soi pensante de son *Soi*, forme activée, sans contenu, en sa libre négativité.

opposée; l'ob-jectivité a la signification d'un contenu seulement négatif, qui se supprime et fait retour dans le Soi, c'est-à-dire que seul le Soi est pour lui-même proprement l'ob-jet, ou que l'ob-jet n'a de vérité que dans la mesure où il a la forme du Soi.

2a De même que la foi et la pure intellection ont en commun d'appartenir à l'élément de la conscience pure, elles ont aussi en commun d'être le retour à partir de et hors du monde effectif de la culture. Elles s'offrent par conséquent suivant trois côtés. Une première fois, chaque terme est, en dehors de tout rapport, *en* et *pour soi*; une autre fois, chacun se rapporte au monde *effectif* opposé à la conscience pure; et, en troisième lieu, chacun se rapporte, à l'intérieur de la conscience pure, à l'autre.

Le côté de l'*être en* et *pour soi* dans la conscience *croyante* est son ob-jet absolu, dont le contenu et la détermination se sont dégagés. Car cet ob-jet n'est, suivant le concept de la foi, rien d'autre que le monde réel élevé en l'universalité de la conscience pure. C'est pourquoi l'articulation de ce monde réel constitue aussi l'organisation du monde de la foi, sauf que les parties, au sein de ce dernier monde, dans leur imprégnation par le principe spiritualisant, ne se rendent pas étrangères à elles-mêmes en se séparant d'avec elles-mêmes, mais sont des essences étant en et pour soi, des esprits retournés en eux-mêmes et demeurant auprès d'eux-mêmes. – C'est pourquoi le mouvement | de leur passage [en autre chose] est seulement pour nous une séparation d'avec soi rendant étranger à soi de la déterminité dans laquelle les parties en question sont dans leur différence, et il est seulement pour nous une série *nécessaire*; tandis que, pour la foi, leur différence est une diversité en repos, et leur mouvement un *survenir*[1].

Pour les nommer brièvement d'après la détermination extérieure de leur forme, ce qui est ici aussi en premier – comme, dans le monde de la culture, venait en premier la puissance étatique ou le bien –, c'est *l'essence absolue,* l'esprit étant en et pour soi, dans la mesure où il est la

1. « *Geschehen* ». – Les essences spirituelles différenciant en lui le monde de la foi sont manifestement la négation pensante de l'*aliénation* culturelle effective, donc identifiées chacune à elle-même; mais, *pensées* telles, elles sont, puisque la pensée identifie, aussi identifiées entre elles; toutefois, la pensée en question ici *ne se pensant pas* elle-même, leur lien se donne comme un non-lien, ou, à l'opposé d'un lien nécessaire, vraiment identifiant, comme le lien contingent d'un passage extérieur de l'une à l'autre, comme un « arriver » ou un « survenir » (anticipation anthropologique du thème religieux d'une création divine du monde, d'une incarnation de Dieu, etc.).

substance éternelle simple. Mais, dans la réalisation de son concept, celui d'être esprit, cette substance passe dans l'*être-pour-autre-chose,* son égalité à soi-même devient l'essence absolue *effective* qui se *sacrifie*; elle devient un *Soi,* mais un Soi passager. C'est pourquoi ce qui vient en troisième, c'est le retour de ce Soi rendu étranger à soi en sa séparation d'avec soi, et de la substance avilie, dans la simplicité première de celle-ci; c'est seulement de cette manière qu'elle est représentée comme esprit.

Ces essences différenciées, une fois retirées du changement du monde effectif et reprises en elles-mêmes par la pensée, sont des esprits éternels soustraits au changement, dont l'être est de penser l'unité qu'elles constituent. Ainsi enlevées à la conscience de soi, ces essences s'engrènent pourtant en elle; si l'essence était sans aucun dérangement dans la forme de la substance première simple, elle resterait une essence étrangère à la conscience de soi. Mais l'aliénation de cette substance et ensuite son esprit ont le moment de l'effectivité à même cette conscience de soi et se font par là | participer à la conscience de soi croyante, ou [encore :] la conscience croyante appartient au monde réel.

Suivant ce deuxième rapport, la conscience croyante, pour une part, a elle-même son effectivité dans le monde réel de la culture et constitue l'esprit et l'être-là de ce monde, tels qu'ils ont été considérés; mais, pour une autre part, elle vient faire face à cette sienne effectivité comme à ce qui est vain et elle est le mouvement de la supprimer. Ce mouvement ne consiste pas en ce qu'elle aurait une conscience pleine d'esprit[1] du renversement d'une telle effectivité; car la conscience croyante est la conscience simple qui compte ce qui est plein d'esprit parmi ce qui est vain, parce que ce qui est ainsi plein d'esprit a encore le monde réel pour but. Mais, au royaume en repos de la pensée propre à cette conscience, la réalité effective fait face comme un être-là sans esprit, qui, par conséquent, est à surmonter d'une manière extérieure. Cette obéissance du service et de la louange produit, moyennant la suppression du savoir et faire sensible, la conscience de l'unité avec l'essence étant en et pour soi, toutefois non pas comme unité effective intuitionnée, mais ce service est seulement la production continuée qui n'atteint pas complètement son terme visé dans le présent. La communauté y parvient

1. « ein geistreiches Bewusstsein » – Rappel du discours négatif si spirituel de la conscience achevant le monde effectif de la culture (cf. Diderot, *Le neveu de Rameau*, cité par Hegel).

assurément, car elle est la conscience de soi universelle; mais, pour la conscience de soi singulière, le royaume de la pensée pure reste nécessairement un au-delà de sa réalité effective[1], ou [encore :] en tant que cet au-delà, par l'aliénation de l'essence éternelle, est entré dans l'effectivité, celle-ci est une effectivité sensible non conçue; mais une | effectivité sensible demeure indifférente à l'égard de l'autre, et l'au-delà n'a encore obtenu que la détermination de l'éloignement dans l'espace et le temps[2]. – Mais le concept, l'effectivité présente à elle-même de l'esprit, demeure dans la conscience croyante l'*intérieur* qui est et produit efficiemment tout, mais ne vient pas lui-même au jour.

2b Mais, dans l'*intellection pure,* le concept est ce qui est seul effectif; et ce troisième côté de la foi, qui consiste, pour elle, à être ob-jet pour l'intellection pure, est le rapport proprement dit dans lequel elle entre en scène ici. – L'intellection pure est elle-même à considérer, tout aussi bien, pour une part, en et pour soi, – pour une autre part, en son rapport avec le monde effectif, dans la mesure où il est encore présent positivement, c'est-à-dire comme conscience vaine, – pour une dernière part, enfin, dans son rapport à l'instant évoqué avec la foi.

Ce que l'intellection pure est en et pour soi, nous l'avons vu ; de même que la foi est la *conscience* pure en repos de l'esprit comme de l'*essence,* de même l'intellection pure est la conscience *de soi* pure de cet esprit ; c'est pourquoi elle ne sait pas l'essence en tant qu'*essence,* mais en tant que *Soi* absolu. Elle vise donc à supprimer toute subsistance-par-soi *autre* pour la conscience de soi, qu'il s'agisse de la subsistance du réel effectif ou de celle de l'étant-*en-soi,* et à faire d'une telle subsistance un *concept.* Elle n'est pas seulement la certitude de la raison consciente de soi, d'être toute vérité, mais elle *sait* qu'elle est cela.

| Mais tel que le concept de cette intellection pure entre en scène, il n'est pas encore *réalisé.* La conscience qu'il comporte apparaît, en conséquence, encore comme une conscience *contingente, singulière,* et ce qui est à ses yeux l'essence, comme un *but* qu'elle a à réaliser

1. L'esprit en son aliénation culturelle, confiant à la conscience singulière, s'affirmant comme sujet, la tâche de restituer sa substantialité, ne peut recouvrer celle-ci comme son prédicat. Seul l'universel peut affirmer l'universel, seul l'être est. L'esprit doit donc se rétablir comme sujet universel pour s'affirmer dans le prédicat universel de lui-même.

2. Ici encore, anticipation anthropologique du thème religieux de l'Incarnation de Dieu.

effectivement[1]. Elle n'a encore que l'*intention* de rendre universelle l'*intellection pure*, c'est-à-dire de faire de tout ce qui est effectivement réel un concept, et un concept qui soit dans toutes les consciences de soi. L'intention est *pure,* car elle a pour contenu l'intellection pure; et cette intellection est pareillement *pure,* car son contenu est seulement le concept absolu, qui n'a pas d'opposition [à lui] en un ob-jet et n'est pas non plus borné en lui-même. Dans le concept non borné se trouvent immédiatement les deux côtés que voici, à savoir que tout ce qui est ob-jectif ait seulement la signification de l'*être-pour-soi,* de la conscience de soi, et que celle-ci ait la signification d'un *universel,* que l'intellection pure devienne une propriété de toutes les consciences de soi. Ce second côté de l'intention est un résultat de la culture pour autant que, dans celle-ci, de même que l'ont fait les différences de l'esprit ob-jectif, les parties de son monde et les déterminations qui, en celui-ci, relèvent du jugement, de même aussi les différences qui apparaissent comme des natures originellement déterminées sont allées à l'abîme. Le génie, le talent, les aptitudes particulières en général, appartiennent au monde de la réalité effective, pour autant qu'il a encore en lui le côté consistant, pour lui, a être un règne animal spirituel qui, dans une violence et un embrouillement se commettant dans la réciprocité, se combat et se trompe lui-même pour la possession des essences du monde réel. – Les différences, certes, n'ont | pas place en celui-ci comme des espèces[2] honorables; l'individualité ne se contente pas de la *Chose même* qui n'est pas effective, et elle n'a pas non plus un contenu *particulier* et des buts propres. Mais elle vaut seulement en tant que ce qui a universellement de la valeur, à savoir en tant que ce qui a été cultivé; et la différence se réduit à la plus grande ou plus petite énergie; – [c'est là] une différence de *grandeur,* c'est-à-dire une différence inessentielle. Mais cette dernière diversité est allée à l'abîme en ceci que la différence s'est, dans le déchirement complet de la conscience, renversée en la différence absolument qualitative. Ce qui, dans un tel déchirement, est pour le Moi l'Autre, c'est seulement le Moi lui-même.

1. L'intellection, vérité *positive* de la conscience nihiliste de l'unité de l'être effectif et idéal de la culture, reste une affirmation *singulière*, limitée et contingente, de cette unité ou universalité, qui vaut donc pour elle comme un but. L'intellection est une intention. Elle est cette figure de l'esprit, position de la raison, qui pose celle-ci comme un but substantiel, comme une norme.

2. « Especen ».

Dans ce jugement infini, toute unilatéralité et toute détermination propre de l'être-pour-soi originel sont anéanties; le Soi se sait être, comme pur Soi, son ob-jet; et cette égalité absolue des deux côtés est l'élément de l'intellection pure. – Celle-ci est par suite l'*essence* simple non différenciée dans elle-même, et elle est aussi bien l'*œuvre* universelle et la possession universelle. Dans cette substance spirituelle *simple,* la conscience de soi se donne et se garde dans tout ob-jet la conscience de *cette* sienne *singularité* ou du *faire* tout aussi bien que, inversement, l'individualité de cette conscience de soi y est *égale à soi-même* et universelle. – Cette intellection pure est donc l'esprit qui crie à l'adresse de *toute* conscience : « *Soyez pour vous-mêmes* ce que vous êtes tous *en vous-mêmes, – rationnels !* ».

| II

LES LUMIÈRES

L'ob-jet spécifique à l'encontre duquel l'intellection pure dirige la force du concept est la foi, en tant que celle-ci est cette forme de la conscience pure qui fait face à ladite intellection dans le même élément. Mais une telle intellection a aussi une relation au monde effectivement réel, car elle est, tout comme la foi, le retour, à partir de et hors de ce monde, en la conscience pure. Il faut voir en premier lieu comment est constituée son activité tournée contre les intentions manquant de pureté et les intellections allant de travers qui relèvent du monde en question.

Il a déjà été fait mention plus haut de la conscience en repos qui fait face à ce tourbillon se dissolvant et se ré-engendrant dans lui-même; elle constitue le côté de la pure intellection et intention. Mais dans cette conscience en repos, ainsi que nous l'avons vu, ne vient tomber aucune *intellection particulière* portant sur le monde de la culture; celui-ci a bien plutôt lui-même le sentiment le plus douloureux et l'intellection la plus vraie au sujet de lui-même : le sentiment d'être la dissolution de tout ce qui s'affermit, de subir le supplice de la roue à travers tous les moments de son être-là et d'avoir tous les os brisés, – de même il est le langage de ce sentiment et le | discours riche d'esprit en ses jugements qu'il tient sur tous les côtés de son état. C'est pourquoi la pure intellection ne peut avoir ici aucune activité propre ni aucun contenu propre, et ne peut donc se comporter que comme l'*appréhension* formelle fidèle de cette intellection propre riche d'esprit qui est celle du monde et de son langage. En tant que ce langage est dispersé, que le jugement porté est un bavardage instantané qui aussitôt retombe dans l'oubli, et qu'il n'y a un tout que pour une troisième conscience, celle-ci ne peut se

différencier comme intellection *pure* que pour autant qu'elle rassemble ces traits se dispersant, qu'on vient d'évoquer, en un tableau universel et qu'elle fait d'eux ensuite une intellection de tous[1].

L'intellection pure va par ce moyen simple amener à dissolution l'embrouillement du monde en question. Car il s'est dégagé que les masses ainsi que les concepts déterminés et les individualités déterminées ne sont pas l'essence de cette réalité effective, mais que celle-ci a sa substance et son point d'appui seulement dans l'esprit, qui existe comme activité de juger et discuter, et que l'intérêt qui est d'avoir, pour cette activité raisonneuse et bavarde, un contenu, conserve seul le tout et les masses en lesquelles il s'articule. Dans ce langage de l'intellection, la conscience de soi de celle-ci est encore à ses yeux un *étant-pour-soi, cet être singulier-ci*; mais la vanité du contenu est en même temps la vanité du Soi qui le sait vain. En tant, alors, que la conscience qui, dans le repos de son appréhension, saisit tout ce bavardage, plein d'esprit, de la vanité, réunit en une collection les formulations sonnant le plus juste et pénétrant de façon incisive la Chose, il se fait que, s'ajoutant à | toute la vanité de l'être-là existante par ailleurs, l'âme maintenant encore le tout, la vanité du jugement plein d'esprit, va à l'abîme. La collection montre au plus grand nombre une pointe d'esprit meilleure, ou, à tous, pour le moins une pointe de l'esprit s'exerçant d'une façon plus multiforme que la leur, et elle leur montre le « savoir mieux » et le « juger mieux » en général comme quelque chose d'universel et de maintenant universellement bien-connu; par là s'anéantit le seul intérêt qui était encore présent, et le discernement singulier à l'œuvre dans l'intellection se dissout dans l'intellection universelle.

1. Hegel distingue ainsi trois figures de la conscience en cette phase de la culture :

– la conscience auto-négatrice, dispersée et tourbillonnaire, du monde effectif de la culture (le neveu de Rameau...);

– la conscience pure, identique à soi et en repos, de la conscience précédente : une telle intellection pure n'ajoute rien à la négativité de celle-ci, qu'elle se contente d'enregistrer formellement;

– la conscience qui va au-delà de cette pureté statique et, à son niveau, vide, en totalisant – et c'est là se faire philosophante – la dispersion négative de la première conscience dans un sens universalisant, et ce qui est nié (« un tableau universel »), et l'acte négateur (« une intellection de tous »); une telle totalisation fait englober dans le nié la négation elle-même, dont la singularité, c'est-à-dire le caractère encore trop purement effectif, se disqualifie en laissant place – progrès de la négativité – à l'autocritique de la conscience pure à travers le combat, en celle-ci, de l'intellection éclairée contre la foi superstitieuse.

Mais, au-dessus du savoir vain, se maintient encore fixement le savoir de l'essence, et l'intellection pure n'apparaît d'abord dans son activité propre que pour autant qu'elle entre en scène contre la foi.

a
LE COMBAT DES LUMIÈRES AVEC LA SUPERSTITION

Les divers modes du comportement négatif de la conscience, pour une part celui du scepticisme, pour une autre part celui de l'idéalisme théorétique et pratique, sont des figures subordonnées en regard de celui de l'*intellection pure* et de l'expansion de cette dernière, les *Lumières*; car cette intellection pure est née de la substance[1], elle sait le pur *Soi* de la conscience comme absolu et elle l'accueille avec la conscience pure de l'essence absolue de toute effectivité. – En tant que la foi et | l'intellection sont la même conscience pure, mais, suivant la forme, sont opposées – pour la foi, l'essence est en tant qu'une *pensée,* non en tant qu'un *concept,* et, par conséquent, quelque chose de purement et simplement opposé à la conscience *de soi,* tandis que, pour l'intellection pure, l'essence est le *Soi* –, elles sont l'une pour l'autre chacune le négatif pur et simple de l'autre. – Telles que toutes deux entrent en scène l'une face à l'autre, à la foi échoit tout *contenu,* car, dans son élément en repos qui est constitué par la pensée, chaque moment acquiert une subsistance; – tandis que l'intellection pure est tout d'abord sans contenu, et qu'elle est bien plutôt la pure disparition de ce contenu; mais, par le mouvement négatif à l'encontre de son négatif, elle va se réaliser et se donner un contenu.

Elle sait la foi comme ce qui est opposé à elle, à la raison et 1
à la vérité. De même que, pour elle, la foi est, de manière générale, un tissu de superstitions, de préjugés et d'erreurs, de même, si l'on va plus avant, la conscience de ce contenu s'organise, à ses yeux, en un royaume de l'erreur dans lequel, une première fois, l'intellection fausse, comme la *masse universelle* de la conscience, se trouve immédiatement, naïvement, et sans réflexion en soi-même, mais où elle a aussi en elle le moment de la réflexion en soi ou de la conscience de soi, séparé de la naïveté, comme une intellection et une mauvaise intention demeurant pour elles-mêmes à l'arrière-plan, par lesquelles la conscience en question est égarée. La masse qu'on vient d'évoquer est

1. Une substance, il est vrai, prise d'abord seulement en son effectivité.

la victime de la tromperie pratiquée par un *clergé* qui réalise pleinement sa vanité jalouse lui faisant désirer de rester seul en possession de l'intellection, | ainsi que de ses autres intérêts propres, et qui en même temps conspire avec le *despotisme*; celui-ci, en tant qu'il est l'unité synthétique, sans concept[1], du royaume réel et de ce royaume idéal – c'est là une essence étrangement inconséquente – se tient au-dessus de la mauvaise intellection de la foule et de la mauvaise intention des prêtres, et il les réunit aussi toutes deux dans lui-même, il tire, de la sottise et confusion d'esprit du peuple, à travers l'utilisation du clergé trompeur, [et] en méprisant les deux, l'avantage de la domination tranquille et de la réalisation de ses envies et de son arbitraire, mais il est en même temps le même caractère étouffé de l'intellection, la même superstition et erreur[2].

Contre ces trois côtés de l'ennemi, les Lumières ne s'engagent pas sans faire de différence; car, en tant que leur essence est l'intellection pure, ce qui est en et pour soi *universel*, leur relation vraie à l'autre extrême est celle dans laquelle elles visent ce qu'il y a de *commun* et d'*égal* dans les deux. Le côté de la *singularité* qui s'isole de la conscience universelle prise dans sa naïveté est ce qui est opposé à elles, ce qu'elles ne peuvent pas toucher immédiatement. C'est pourquoi la volonté du clergé trompeur et du despote oppresseur n'est pas immédiatement l'ob-jet de leur agir, mais ce qui l'est, c'est l'intellection sans volonté, ne se singularisant pas en l'être-pour-soi, le *concept* de la conscience de soi rationnelle qui a son être-là en la masse, mais n'est pas encore présent dans celle-ci comme concept. Mais en tant que | l'intellection pure arrache cette intellection honnête et son essence non prévenue aux préjugés et aux erreurs, elle enlève des mains de la mauvaise intention la réalité et la puissance de la tromperie qu'elle pratique, elle dont le règne a dans la conscience dépourvue de concept de la masse universelle son *sol* et son *matériau*, [et] dont l'*être-pour-soi* a dans la conscience *simple* en général sa *substance*.

1. H: «die synthetische, begrifflose Einheit». – On a souvent récapitulé le processus (dialectique) hégélien dans le terme «synthèse». Or, pour Hegel, la synthèse a un sens négatif de simple combinaison ou mélange d'éléments ainsi présupposés comme différents, alors que la vraie totalisation ne peut procéder que de l'auto-différenciation de l'identité, constitutive du concept.

2. Ce thème de la tromperie du peuple par un clergé faisant alliance avec le despotisme politique est développé par les Lumières françaises ou en langue française (cf. d'Holbach, *Le christianisme dévoilé*...).

Or, la relation de l'intellection pure à la conscience naïve de l'essence absolue a ce double côté, à savoir que, pour une part, ladite intellection est *en soi* la même chose que la conscience en question, mais que, pour une autre part, cette conscience, dans l'élément simple de sa pensée, laisse faire l'essence absolue tout comme les parties de celle-ci, les laisse s'y donner une subsistance et valoir seulement comme son *en-soi* et, pour cette raison, sur un mode ob-jectif, tandis qu'elle renie dans cet en-soi son *être-pour-soi*. – Dans la mesure où, suivant le premier côté, cette foi est *en soi*, pour l'intellection pure, une pure conscience *de soi*, et où elle doit seulement devenir telle *pour soi*, l'intellection pure a dans ce concept de la foi l'élément dans lequel elle-même se réalise à la place de l'intellection fausse.

Par ce côté où toutes deux sont essentiellement la même chose et où la mise en relation de l'intellection pure a lieu moyennant et dans le même élément, leur communication est une communication *immédiate* et leur échange donner-recevoir est un écoulement non troublé de l'une dans l'autre. Quoi que puissent encore être d'autre les pieux fichés dans la conscience, elle est *en soi* cette simplicité | dans laquelle tout est dissous, oublié et soustrait à toute prévention, et qui, par conséquent, est, sans réserve, réceptrice du concept. La communication de l'intellection pure est pour cette raison à comparer avec une paisible expansion ou avec la *propagation* comme d'une vapeur dans l'atmosphère qui n'offre pas de résistance. Elle est une contagion pénétrante qui ne se fait pas remarquer auparavant, par rapport à l'élément indifférent dans lequel elle s'insinue, comme quelque chose d'opposé, et, par suite, elle ne peut être détournée. C'est seulement une fois que la contagion s'est répandue qu'*elle* est *pour la conscience* qui s'est abandonnée à elle sans le moindre souci. Car c'était bien l'essence simple égale à soi-même et à la conscience en question que celle-ci accueillait en elle, mais en accueillant en même temps la simplicité de la *négativité* réfléchie en soi, qui, par après, se déploie aussi suivant sa nature comme quelque chose d'opposé, et qui rappelle de ce fait la conscience à son mode d'être antérieur; une telle simplicité est le concept qui est le savoir simple se sachant lui-même et sachant en même temps son contraire, mais sachant celui-ci dans lui-même comme supprimé. Dès que, par conséquent, l'intellection pure est pour la conscience, elle s'est déjà répandue; le combat contre elle trahit la contagion survenue; il est trop tardif et chaque remède ne fait qu'aggraver la maladie, car celle-ci a attaqué la moelle de la vie de l'esprit, à savoir la conscience dans son

concept ou sa pure essence elle-même; c'est pourquoi il n'y a pas non plus dans cette conscience de force qui serait au-dessus de la maladie en question. Parce que celle-ci est dans l'essence elle-même, ses | manifestations encore isolées se laissent refouler et les symptômes superficiels étouffer. C'est là ce qui lui est extrêmement profitable, car elle ne gaspille pas alors inutilement sa force et elle ne se montre pas non plus indigne de son essence, ce qui est ensuite le cas lorsqu'elle éclate en des symptômes et en des éruptions isolées contre le contenu de la foi et contre la connexion de son effectivité extérieure. Mais maintenant, esprit invisible et inaperçu, elle s'insinue de part en part dans les parties nobles et elle a tôt fait de se rendre maîtresse en profondeur de tous les viscères et membres de l'idole dépourvue de conscience, et « *un beau matin*, elle donne un coup de coude à son camarade, et patatras, voilà l'idole par terre »[1]. – *Un beau matin,* celui d'un jour dont le midi n'est pas sanglant si la contagion a pénétré tous les organes de la vie spirituelle; seule la mémoire conserve alors encore comme une histoire, on ne sait comment, passée le mode d'être mort de la figure précédente de l'esprit; et le nouveau serpent de la sagesse, élevé en l'air pour l'adoration, s'est de cette manière seulement dépouillé sans douleur d'une peau flétrie[2].

2 Mais ce tissage muet continué de l'esprit dans l'intérieur simple de sa substance, d'un esprit qui se cache à lui-même son agir, est seulement l'un des côtés de la réalisation de l'intellection pure. L'expansion de cette dernière ne consiste pas seulement en ce que le même se joint au même, et sa réalisation effective n'est pas seulement une extension sans opposition. Mais | l'agir de l'essence négative est aussi bien essentiellement un mouvement développé se différenciant dans lui-même, qui doit nécessairement, en tant qu'agir conscient, disposer ses moments dans un être-là déterminé manifeste et être présent comme un tumulte bruyant et un combat violent avec de l'opposé en ce qu'il a de tel.

1. Cf. Diderot, *Rameau's Neffe*, traduction Goethe, *op. cit.*, p. 282-283. – Voici le texte de Diderot : « un beau jour, il [le Dieu étranger] pousse du coude son camarade, et patatras, voilà l'idole en bas » (Diderot, *OC*, éd. cit., IX, p. 163).

2. Cf. *Bible*, Nombres, 21/8-10.

Il faut par conséquent voir comment l'*intellection* et *intention pure* se comporte *négativement* à l'égard de l'opposé à elle[1] autre qu'elle, qu'elle trouve là. – L'intellection et intention pure qui se comporte négativement ne peut, puisque son concept est toute essentialité et qu'il n'y a rien en dehors d'elle, être que le négatif d'elle-même. C'est pourquoi elle devient, en tant qu'intellection, le négatif de l'intellection pure, elle devient non-vérité et non-raison, et, en tant qu'intention, elle devient le négatif de l'intention pure, le mensonge et l'absence de clarté du but. **2a**

L'intellection et intention pure se développe en cette contradiction parce qu'elle s'engage dans le conflit et qu'elle s'imagine combattre quelque chose d'*autre*. – Elle ne fait que s'imaginer cela, car son essence, en tant qu'elle est la négativité absolue, consiste, pour elle, à avoir l'être-autre en elle-même. Le concept absolu est la catégorie; il consiste en ceci, que le savoir et l'*ob-jet* du savoir sont la même chose. Par là, ce que l'intellection pure énonce comme son Autre, ce qu'elle énonce comme erreur ou mensonge, ne peut rien être d'autre qu'elle-même; elle ne peut condamner que ce qu'elle est. Ce qui n'est pas rationnel n'a aucune *vérité,* ou [encore :] ce qui n'est pas conçu n'*est* pas; en tant, donc, que la raison parle d'un | *Autre* que ce qu'elle est, elle ne parle en fait que d'elle-même; elle ne sort pas, en cela, d'elle-même. – C'est pourquoi ce combat avec l'opposé s'adjoint la signification d'être la *réalisation effective* d'une telle raison. Cette réalisation effective consiste, en effet, précisément dans le mouvement de déployer les moments et de les reprendre en soi; une partie de ce mouvement est la différenciation, dans laquelle l'intellection qui conçoit se place elle-même en face d'elle-même comme *ob-jet*; aussi longtemps qu'elle séjourne dans ce moment, elle est rendue étrangère à elle-même par séparation d'avec elle-même. En tant qu'intellection pure, elle est sans aucun *contenu*; le mouvement de sa réalisation consiste en ceci, qu'*elle-même* advient à elle-même comme contenu, car un autre contenu ne peut advenir pour elle, parce qu'elle est la conscience de soi

1. Il s'agit de la foi, non plus en tant que, dans l'en-soi, elle est identique à l'intellection pure, mais en tant que, dans le phénomène de leur rencontre, elle s'oppose à l'intellection pure, qui s'affirme alors telle, comme son Autre, aiguisé en son altérité à travers l'action du clergé et du despotisme utilisant la masse naïve des fidèles.

de la catégorie[1]. Mais en tant qu'elle ne sait d'abord ce contenu dans l'opposé que comme *contenu,* et qu'elle ne le sait pas encore comme elle-même, elle se méconnaît en lui. C'est pourquoi son accomplissement a le sens que voici : reconnaître comme le sien le contenu qui lui est d'abord ob-jectif. Mais, de ce fait, son résultat ne sera ni la réduction des erreurs qu'elle combat, ni seulement son premier concept, mais une intellection qui connaît la négation absolue d'elle-même comme sa propre effectivité, comme elle-même, ou [encore :] son concept qui se connaît lui-même. – Cette nature du combat des Lumières avec les erreurs, qui consiste, pour celles-là, à combattre, dans celles-ci, elles-mêmes et à y condamner ce qu'elles-mêmes affirment, est *pour nous,* ou ce qu'elles-mêmes et leur combat sont *en soi.* Mais le premier côté | de ce combat, le fait, pour elles, d'être rendues impures par l'accueil du comportement négatif dans leur *pureté* égale à elle-même, c'est la façon dont elles sont *ob-jet pour la foi*; celle-ci fait donc l'expérience d'elles comme du mensonge, de la négation de la raison, et de la mauvaise intention, de la même façon que la foi est pour les Lumières erreur et préjugé. – Eu égard à leur contenu, ces Lumières sont tout d'abord l'intellection vide à laquelle leur contenu apparaît comme un Autre ; elles le *trouvent déjà là,* par conséquent, dans cette figure consistant en ce qu'il n'est pas encore le leur, comme un être-là totalement indépendant d'elles, dans la foi[2].

2b Les Lumières appréhendent donc leur ob-jet, pour commencer et d'une façon générale, de telle sorte qu'elles le prennent en tant qu'elles

1. Le Soi cultivé, certain, en sa forme absolue, d'être le principe avérant de tout sens, reconquiert l'être corrélativement idéalisé comme sens dans le monde pensé de la foi, il combat en fait dans celui-ci ce qui ne peut être que sa propre aliénation enrichissante dans et comme un contenu qu'il va s'approprier en l'arrachant à son altérité apparente, le rendant vrai en même temps que lui-même se donne être ou réalité.

2. L'intellection éclairée et la foi sont la même pensée (identifiante) de l'effectivité (différenciée), mais la foi identifie comme être (objectif) ce que l'intellection éclairée différencie comme mouvement (subjectif). Cette négativité des Lumières a alors beau jeu de reprocher à la foi, identification immédiate des différences, de fixer et absolutiser celles-ci en leur contenu fini conservé, ce qui est absurde, et de différencier en la rendant contradictoire leur identité absolue. Mais la foi ne peut se reconnaître dans cette présentation discursive, différenciante, médiatisante, de son immédiateté ; elle crie donc à l'injustice. Cependant, au sein de la phase culturelle, médiatrice, négative, de l'esprit, les Lumières ne peuvent pas ne pas l'emporter, en achevant leur activité médiatrice comme médiation avec soi, c'est-à-dire médiation qui n'en est plus une, immédiateté vraie alors assumée positivement.

sont *pure intellection* et que, ne se reconnaissant pas elles-mêmes, elles le déclarent ainsi une erreur. Dans l'*intellection* en tant que telle, la conscience saisit un ob-jet d'une manière faisant qu'il devient pour elle l'essence de la conscience ou un ob-jet qu'elle pénètre, dans lequel elle se conserve, reste auprès d'elle-même et présente à elle-même, et que, en tant qu'elle est par là son mouvement à lui, elle produit. C'est précisément comme une telle conscience que, de façon juste, les Lumières énoncent la foi en disant d'elle que ce qui est pour elle l'essence absolue est un être de sa propre conscience, sa pensée propre, quelque chose de produit par la conscience. Elles la déclarent par là une erreur et une fiction forgée au sujet de cela même qu'elles sont. – Quant à elles, qui veulent enseigner à la foi la nouvelle sagesse, elles ne lui disent par là rien de nouveau, car son ob-jet est aussi pour elle précisément | ceci, à savoir une pure essence de sa propre conscience, en sorte que cette dernière ne se pose pas en lui [comme] perdue et niée, mais se fie bien plutôt à lui, c'est-à-dire se trouve *dans lui comme cette* conscience-*ci* ou comme conscience *de soi.* Celui à qui je me fie, c'est celui dont la *certitude de lui*-même est pour moi la *certitude de moi*-même ; je reconnais mon être-pour-moi en lui, en reconnaissant qu'il le reconnaît et qu'il en fait pour lui un but et une essence. Mais confiance est la foi, parce que sa conscience se *rapporte immédiatement* à son ob-jet et donc a aussi l'intuition de ceci, à savoir qu'elle-même ne fait qu'*un* avec lui, qu'elle est en lui. – En outre, en tant que m'est ob-jet ce en quoi je me reconnais moi-même, je suis pour moi en lui en même temps, d'une façon générale, comme une *autre* conscience de soi, c'est-à-dire comme une conscience qui, en lui, a été rendue, en en étant séparée, étrangère à sa singularité particulière, à savoir à sa naturalité et contingence, mais qui, pour une part, y reste conscience de soi, [et,] pour une autre part, précisément, y est conscience *essentielle,* comme l'est l'intellection pure. – Dans le concept de l'intellection, il n'est pas seulement impliqué que la conscience se connaît elle-même dans l'ob-jet dont elle a discerné le sens et que, sans abandonner ce qui est pensé et faire alors seulement retour de lui en elle-même, elle a en lui *immédiatement* elle-même, mais elle est consciente d'elle-même aussi comme du mouvement *médiatisant,* ou d'elle-même comme du *faire* ou du produire ; par là est *pour elle,* dans la pensée, cette unité d'elle-même en tant qu'elle est le *Soi* et de l'ob-jet. – C'est précisément cette conscience qu'est aussi la foi ; *l'obéissance | et le faire* sont un moment nécessaire moyennant lequel se réalise la certitude de l'être dans

l'essence absolue. Ce faire de la conscience n'apparaît certes pas de telle manière que l'essence absolue elle-même serait produite par lui. Cependant, l'essence absolue de la foi, c'est là essentiel, n'est pas l'essence *abstraite*, qui serait au-delà de la conscience croyante, mais elle est l'esprit de la communauté, elle est l'unité de l'essence abstraite et de la conscience de soi. Qu'elle soit cet esprit de la communauté, c'est en cela que le faire de la communauté est un moment essentiel; un tel esprit est cela *seulement par l'activité productrice* de la conscience, – ou, bien plutôt, il *ne* l'est *pas sans* être produit par la conscience, car, aussi essentielle que soit la production, aussi essentiellement n'est-elle pas non plus le seul fondement de l'essence, mais elle est seulement un moment. L'essence est en même temps en et pour elle-même.

Par l'autre côté, le concept de l'intellection pure est pour lui-même quelque chose d'*autre* que son ob-jet, car c'est justement cette détermination négative qui constitue l'ob-jet. C'est ainsi que l'intellection pure énonce donc aussi, vue par l'autre côté, l'essence de la foi comme quelque chose d'*étranger* à la conscience de soi, qui ne serait pas *son* essence, mais qu'on lui aurait fourré par substitution comme un enfant d'incube[1]. Seulement, les Lumières sont ici en pleine sottise; la foi fait l'expérience d'elles comme d'un discours qui ne sait pas ce qu'il dit et n'entend pas la Chose dont il s'agit lorsqu'il parle de tromperie des calotins et d'illusion du peuple. | Elles en parlent comme si, par un tour de passe-passe des prêtres escamoteurs, quelque chose d'absolument *étranger* et *autre* était fourré dans la conscience en guise d'essence, et elles disent en même temps que c'est là une essence de la conscience, qu'elle y croit, qu'elle a confiance en une telle essence et qu'elle cherche à se la rendre favorable, – c'est-à-dire qu'elle y a l'intuition de *son* essence *pure* tout autant que de *son individualité* singulière et universelle, et qu'elle y produit par son faire cette unité d'elle-même avec son essence. Ce qu'elles énoncent comme quelque chose d'*étranger* à la conscience, elles l'énoncent immédiatement comme ce que celle-ci a de *plus propre*. – Comment donc peuvent-elles bien parler de tromperie et d'illusion? En tant qu'elles énoncent elles-mêmes *immédiatement* de la foi le contraire de ce qu'elles affirment d'elle, elles se montrent bien plutôt à cette foi comme le *mensonge* conscient. Comment illusion et

1. L'incube est, dans certaines croyances médiévales, un démon abusant des femmes pendant leur sommeil.

tromperie pourraient-elles trouver place là où la conscience a dans sa vérité immédiatement la *certitude d'elle-même*, là où, dans son ob-jet, elle *se* possède *elle-même* en tant qu'elle s'y trouve aussi bien qu'elle s'y produit? La différence n'est même plus présente dans les mots. – Lorsque la question générale a été posée de savoir *s'il était permis d'abuser un peuple*[1], la réponse aurait dû être en fait que la question n'avait aucun sens, puisqu'il est impossible d'abuser un peuple en la matière. – On peut bien, isolément, vendre du laiton en lieu et place de l'or, des lettres de change contrefaites en lieu et place d'authentiques, faire passer aux yeux de plusieurs une bataille perdue pour une | bataille gagnée, et rendre crédibles pour un temps toutes sortes d'autres mensonges portant sur des choses sensibles et des événements singuliers, mais, dans le savoir de l'essence, où la conscience a la *certitude* immédiate *d'elle-même*, l'idée de la duperie s'écroule complètement.

Voyons, pour continuer, comment la foi fait l'expérience des Lumières dans les moments *différenciés* qui sont ceux de sa conscience, conscience que le point de vue présenté ne visait encore qu'en général. Or, ces moments sont les suivants: la pensée pure ou, en tant qu'ob-jet, l'*essence absolue*, en et pour elle-même; ensuite le rapport de cette conscience – en tant qu'un *savoir* – à une telle pensée pure ou essence absolue, le *fondement de sa foi*, et enfin son rapport à ladite pensée ou essence dans son faire, ou *son service*. De même que l'intellection pure s'est méconnue et reniée dans la foi en général, de même elle va se comporter dans ces moments d'une façon pareillement renversée[2]. **2c**

L'intellection pure se comporte négativement par rapport à *l'essence absolue* de la conscience croyante. Cette essence est une *pensée* pure, et la pensée pure posée, à l'intérieur d'elle-même, comme ob-jet ou comme l'*essence*; dans la conscience croyante, cet *en-soi* de la pensée reçoit en même temps, pour la conscience qui est pour soi, la

1. L'académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin avait mis au concours en 1778 la question de savoir s'il était utile à un peuple d'être trompé, soit en étant maintenu, soit en étant plongé dans des erreurs.

2. Etant – sans l'avoir ou le savoir – le mouvement négateur qui fait passer l'une dans l'autre les déterminations ou différences que la foi fixe en leur identité à soi ou positivité au sein d'elle-même comme de leur identité immédiate entre elles, l'intellection pure des Lumières juge une telle foi comme contradictoire et erronée, mais elle apparaît à celle-ci, qui ne se reconnaît pas dans un tel discours pour elle bien plutôt lui seul contradictoire, comme mensongère et malveillante. C'est ce que Hegel va montrer à propos de chacun des trois moments de la conscience croyante.

forme, mais encore seulement la forme vide, de l'ob-jectivité; il est dans la détermination de quelque chose de *représenté*[1]. Mais, à la pure intellection, en tant qu'elle est la conscience pure prise suivant le côté du *Soi qui est pour soi,* l'*Autre* apparaît comme un *négatif* de la | *conscience de soi.* Un tel Autre pourrait encore être pris, ou bien comme le pur *en-soi* de la pensée, ou bien aussi comme l'*être* de la certitude sensible. Mais en tant qu'il est en même temps pour le *Soi* et que celui-ci, comme *Soi* qui a un ob-jet, est une conscience effective, l'ob-jet spécifique de l'intellection pure en tant que tel est une *chose commune, ayant le caractère d'un étant,* qui relève de la *certitude sensible.* Cet ob-jet qui est le sien apparaît à l'intellection pure à même la *représentation* de la foi. Elle condamne cette représentation et, dans celle-ci, son propre ob-jet à elle. Mais, à l'égard de la foi, elle commet déjà en l'occurrence l'injustice d'appréhender l'ob-jet de cette foi de telle façon qu'il est son ob-jet à elle, l'intellection pure. Elle dit en conséquence, au sujet de la foi, que son essence absolue est un morceau de pierre, un bloc de bois qui a des yeux et ne voit pas, ou encore un peu de pâte à pain qui, ayant poussé dans les champs, étant transformée par des hommes, leur est restitué, – ou quelque autre mode d'être encore selon lequel la foi traite l'essence de façon anthropomorphique, s'en fait un ob-jet et une représentation.

Les Lumières, qui se donnent pour ce qui est pur, font ici de ce qui est pour l'esprit vie éternelle et esprit saint une *chose* effectivement réelle *passagère*, et elles souillent un tel être spirituel par la manière de voir tenant en soi du néant qui est celle de la certitude sensible, – une manière de voir qui n'est pas du tout présente pour la foi prise dans son adoration, de telle sorte que les Lumières l'imputent de façon purement mensongère à une telle foi. Ce que celle-ci vénère n'est pour elle, de manière absolue, ni pierre, ni bois, ni pâte à pain, ni quelque autre chose sensible temporelle. S'il vient à l'idée des Lumières de dire que l'ob-jet de la foi | est pourtant *aussi* cela, ou même qu'il est cela en soi et en vérité, alors [force est de constater que], pour une part, la foi connaît tout aussi bien *cet « aussi »,* mais qu'il est pour elle en dehors de son adoration, tandis que, pour une autre part, à ses yeux, quelque chose

1. La représentation est l'objectivation, l'objection à soi (« vorstellen » : représenter, c'est « vor-stellen » : placer devant, face à) formelle de ce qui, par son statut, est un sens, lequel sens va alors, dans son contenu lui aussi, être objectivé, opposé, différencié, extériorisé par rapport à lui-même.

comme une pierre, etc., n'est absolument pas *en soi,* seule étant, au contraire, pour elle, en soi l'essence de la pure pensée.

Le *deuxième moment* est la relation de la foi, en tant que conscience qui *sait,* à cette essence. Pour elle, en tant que conscience pensante pure, cette essence est immédiate; mais la conscience pure est tout autant une relation *médiatisée* de la certitude à la vérité, relation qui constitue le *fondement* de la *foi.* Ce fondement devient pour les Lumières aussi bien un *savoir* contingent d'événements *contingents.* Mais le fondement du savoir est l'universel qui *sait* et, en sa vérité, l'*esprit* absolu, qui, dans la conscience pure abstraite ou dans la pensée en tant que telle, est seulement *essence* absolue, tandis que, comme conscience de soi, il est le *savoir* de soi. L'intellection pure pose cet universel qui sait, l'*esprit simple qui se sait lui-même,* aussi bien comme un négatif de la conscience de soi. Elle est, certes, elle-même la pensée *pure médiatisée,* c'est-à-dire se médiatisant avec soi, elle est le savoir pur; mais, en tant qu'elle est *intellection pure, savoir pur* qui ne se sait pas encore lui-même, c'est-à-dire pour lequel n'est pas encore le fait qu'elle est ce pur mouvement médiatisant, un tel mouvement lui apparaît à elle, ainsi que tout ce qu'elle-même est, comme un Autre. Ainsi, comprise dans sa réalisation effective, elle développe ce moment qui lui est essentiel; | mais il lui apparaît comme appartenant à la foi et, dans sa déterminité d'être quelque chose d'extérieur à elle-même, comme un savoir contingent de telles histoires effectives au sens commun du terme. Elle impute à tort ici à la foi religieuse cette idée forgée, que sa certitude se fonderait sur certains *témoignages historiques singuliers* qui, considérés comme témoignages historiques, n'offriraient pas, à dire vrai, au sujet de leur contenu, le degré de certitude que nous donnent les nouvelles des journaux au sujet d'un quelconque événement, – que cette certitude, de plus, reposerait sur le hasard de la *conservation* de ces témoignages, conservation due au papier d'une part, et d'autre part à l'habilité et à la probité de la transcription d'un papier à un autre, et enfin à l'*appréhension correcte* du sens de mots et de caractères morts. Mais, en fait, il ne vient pas à l'idée de la foi d'attacher sa certitude à de tels témoignages et à de telles contingences; elle est, dans sa certitude, un rapport non prévenu à son ob-jet absolu, un pur savoir de celui-ci, qui n'introduit pas, pour les mêler à elle, des caractères, du papier et des copistes dans sa conscience de l'essence absolue, et qui ne se médiatise pas avec cette essence par des choses de ce genre. Mais cette conscience est le fondement se médiatisant lui-même de son savoir; c'est l'esprit

lui-même qui témoigne de lui-même aussi bien dans l'*intérieur* de la conscience de soi *singulière* que par la *présence universelle* de la foi de tous en lui. Si la foi veut se donner aussi, en partant de ce qui est historique, ce mode de fondation | ou, du moins, de confirmation de son contenu dont parlent les Lumières, et si elle pense et agit sérieusement comme si c'était là l'important, c'est qu'elle s'est déjà laissé séduire par les Lumières ; et ses efforts pour se fonder ou s'affermir d'une telle manière sont seulement des témoignages qu'elle donne de sa contamination.

Il reste encore le troisième côté, la *relation de la conscience à l'essence absolue,* en tant qu'un *agir.* Cet agir est la suppression de la particularité de l'individu ou de la manière d'être naturelle de son être-pour-soi, d'où naît pour lui la certitude d'être pure conscience de soi, de ne faire, d'après son agir, c'est-à-dire en tant que conscience singulière *étant pour soi,* qu'un avec l'essence. – En tant que, à même l'agir, la *conformité au but* et le *but* se distinguent, et que l'intellection pure se *comporte négativement* aussi bien par rapport à cet agir et, comme dans les autres moments, se renie elle-même, il lui faut, eu égard à la *conformité à un but,* se présenter comme une négation de l'entendement, en tant que l'intellection liée à l'intention, l'accord du but et du moyen, lui apparaît comme quelque chose d'autre, bien plutôt comme le contraire, – tandis que, eu égard au *but,* il lui faut faire de ce qui est mauvais, de la jouissance et de la possession, le but, et, par là, se prouver comme l'intention la plus impure, en tant que l'intention pure est aussi bien, en tant qu'un Autre, intention impure.

D'après cela, nous voyons, eu égard à la *conformité au but,* les Lumières trouver insensé ce qui se passe lorsque l'individu croyant se donne la conscience supérieure de ne pas être | enchaîné à la jouissance et au plaisir relevant de la nature, pour autant qu'il se refuse *effectivement* une telle jouissance et un tel plaisir relevant de la nature et qu'il prouve *par le fait* qu'il n'affecte pas *mensongèrement* de les mépriser, mais que le mépris qu'il en a est *vrai.* – De même, les Lumières trouvent insensé que l'individu s'absolve de sa déterminité d'être un individu absolument singulier, excluant tous les autres et possédant une propriété, en se dessaisissant de sa propriété elle-même ; en quoi il montre, à la *vérité,* qu'il ne prend pas son isolement au sérieux, mais qu'il est élevé au-dessus de la nécessité naturelle de se singulariser de façon isolante et, dans cette singularisation absolue de l'être-pour-soi, de renier les autres comme étant la même chose que ce que l'on est

soi-même. – L'intellection pure trouve cette double façon de faire aussi inappropriée au but qu'injuste, – elle trouve *inapproprié au but,* pour se prouver libre du plaisir et de la possession, de se refuser le plaisir et d'abandonner une possession ; elle déclarera ainsi, en contrepartie, *insensé* celui qui, pour manger, saisit le moyen de manger effectivement[1]. – Elle trouve aussi que c'est *injuste* de se refuser un repas et de ne pas abandonner du beurre, des œufs contre de l'argent, ou de l'argent contre du beurre et des œufs, mais de les abandonner purement et simplement sans recevoir quelque chose en retour ; elle déclare but par soi-même un repas ou la possession de choses de cet ordre, et se déclare par là en fait elle-même une intention très impure pour laquelle ce qui importe de façon tout à fait essentielle, c'est une telle jouissance et possession. Elle affirme aussi à nouveau comme intention pure la nécessité de l'élévation | au-dessus de l'existence naturelle et au-dessus de l'avidité visant les moyens de celle-ci ; seulement, elle trouve insensé et injuste que cette élévation ait à être prouvée *par le fait,* ou [encore :] cette intention pure est, en vérité, une tromperie qui allègue et exige une élévation *intérieure,* mais qui proclame que prendre celle-ci au sérieux, la mettre *effectivement en œuvre* et *prouver sa vérité,* c'est superflu, insensé et même injuste. – Elle se renie donc aussi bien comme intellection pure, car elle renie l'agir immédiatement conforme à un but, que comme intention pure, car elle renie l'intention de se démontrer libre des buts de la singularité.

C'est ainsi que les Lumières s'offrent à l'expérience de la foi. Elles **3**
entrent en scène sous ce mauvais aspect parce qu'elles se donnent précisément par le rapport à un Autre une *réalité négative* ou se présentent comme le contraire d'elles-mêmes ; mais la pure intellection et intention doit nécessairement se donner un tel rapport, car il est sa réalisation effective. – Celle-ci est apparue tout d'abord comme réalité négative. Peut-être que sa *réalité positive* est mieux constituée ; voyons comment elle se comporte. – Lorsque tout préjugé et toute superstition ont été bannis, survient la question : *qu'y a-t-il maintenant d'autre ? Quelle est la vérité que les Lumières ont répandue à leur place ?* – Elles ont déjà énoncé ce contenu positif dans leur extirpation de l'erreur, car

1. La négativité abstraite des Lumières, qui reprochent à la foi ses contradictions, les amène à se contredire elles-mêmes absolument en trouvant insensé, en niant, le principe d'identité posant que ne pas posséder, c'est ne pas posséder, et que manger, c'est manger.

la séparation d'avec elles-mêmes, les rendant étrangères à elles-mêmes, dont il a été question[1], est tout autant leur réalité positive[2]. – En ce qui est pour la foi | l'esprit absolu, elles appréhendent ce qu'elles y découvrent en fait de *détermination* comme du bois, de la pierre, etc., comme des choses effectives singulières ; en tant qu'elles comprennent généralement de cette manière *toute déterminité,* c'est-à-dire tout contenu et remplissement de cet esprit, comme une *finité,* comme une *essence et représentation humaine,* l'*essence absolue* devient pour elles un *vacuum* auquel aucune détermination, aucun prédicat ne peuvent être conjoints. De telles noces seraient en soi condamnables ; et c'est précisément en elles qu'ont été engendrés les monstres de la superstition. La raison, la *pure intellection* est bien elle-même, non pas vide, en tant que le négatif d'elle-même est *pour elle* et qu'il est son contenu, mais riche, toutefois seulement en singularité isolante et borne ; ne rien laisser appartenir ni ne rien conjoindre de ce genre à l'essence absolue, c'est là sa manière de vivre pleine d'intellection, qui sait placer en leur lieu elle-même et sa richesse faite de finitude, et traiter l'absolu dignement.

Face à cette essence vide se tient, comme *deuxième* moment de la vérité positive des Lumières, la *singularité* en général qui est exclue d'une essence absolue, singularité qui est celle de la conscience et de tout être, en tant qu'*être-en-et-pour-soi absolu.* La conscience, qui est, dans sa toute première effectivité, *certitude sensible* et *avis propre à soi,* y fait retour à partir de et au sortir de tout le chemin de son expérience, et elle est à nouveau un savoir d'un *négatif,* purement tel, *d'elle-même,* ou de *choses sensibles,* c'est-à-dire ayant le caractère d'un *étant,* qui font face, indifférentes, à son *être-pour-soi.* Cependant,

1. Cf. déjà, ci-dessus, p. 469.

2. Dans l'exposition critique du contenu de la foi, pensée ou idéalisation immédiate, comme sens suprasensible, de l'effectivité d'abord sensible, les Lumières rejettent la contradiction d'une telle identification immédiate de telles différences. Elles saisissent l'essence comme sens identique à soi excluant toute détermination ou contenu d'abord sensible, comme un « vacuum » absolu (intellectualisme abstrait). Elles prennent l'Autre de l'essence, la conscience de celle-ci, comme le contenu sensible le moins sensé ou informé de l'effectivité : la conscience sensible (sensualisme non moins abstrait). Elles appréhendent la relation entre les deux moments précédents, et, de façon plus générale, entre les êtres, en ce qu'elle a, elle aussi, de primaire, la relation même, comme ce sens encore sensible ou ce sensible déjà sens qu'est l'être *pour* un autre (utilitarisme tout aussi abstrait).

elle n'est pas ici une | conscience naturelle *immédiate,* mais elle est *devenue,* à ses yeux, telle. Abandonnée, pour commencer, à toute complexité embrouillée dans laquelle elle est précipitée par son déploiement, maintenant reconduite par l'intellection pure à sa première figure, elle en a *fait l'expérience* comme du *résultat. Fondée* sur l'intellection du caractère de néant de toutes les autres figures de la conscience et, par là, de tout au-delà de la certitude sensible, cette certitude sensible n'est plus un avis propre à soi, mais elle est bien plutôt la vérité absolue[1]. Ce caractère de néant de tout ce qui va au-delà de la certitude sensible est, certes, seulement une preuve négative de cette vérité ; mais elle n'est pas susceptible d'en recevoir une quelconque autre, car la vérité positive de la certitude sensible en elle-même est précisément l'être-pour-soi *non médiatisé* du concept lui-même en tant qu'ob-jet, et cela dans la forme de l'être-autre, – à savoir qu'il est pour toute conscience *sans réserve certain* qu'elle *est,* ainsi que d'*autres choses effectives* en dehors d'elle, et que, dans son être *naturel,* tout comme ces choses, elle est *en et pour soi* ou *absolue.*

Le troisième moment de la vérité des Lumières, enfin, est le rapport des essences singulières à l'essence absolue, la relation des deux premiers moments. L'intellection en tant qu'intellection pure de l'*égal* ou *illimité va* aussi *au-delà* de l'*inégal,* à savoir de l'effectivité finie, ou au-delà de soi comme simple être-autre. Elle a pour au-delà de ce qui est ainsi inégal ou autre le *vide,* avec lequel elle met donc en relation l'effectivité sensible. | Les deux côtés n'entrent pas comme *contenu* dans la détermination de ce *rapport,* car l'un d'eux est le vide, et un contenu n'est donc présent que par l'autre côté, l'effectivité sensible. Mais la *forme* de la relation, à la détermination de laquelle le côté de l'*en-soi* contribue, peut être faite comme l'on veut ; car la forme est ce qui est *en soi négatif* et, par conséquent, ce qui est opposé à soi : de l'être aussi bien que du néant, de l'*en-soi* tout comme le *contraire* ; ou – ce qui est la même chose – la relation de la *réalité effective* à un *en-soi* en tant qu'il est l'*au-delà* est aussi bien une *négation* qu'une *position* de cette réalité effective. La réalité effective finie peut, par suite, à proprement parler, être prise comme on en a justement besoin. Le sensible est donc maintenant rapporté *positivement* à l'absolu comme à l'*en-soi,* et

1. Il s'agit bien du sensualisme des Lumières, non plus simple certitude sensible, mais absolutisation théorique et pratique, philosophique et éthique, de la conscience sensible.

l'effectivité sensible est elle-même *en soi*; l'absolu la fait et il en prend grand soin. En sens inverse, elle est aussi rapportée à lui comme à ce qui est le contraire, comme à son *non-être*; suivant ce rapport, elle n'est pas en soi, mais seulement *pour autre chose.* Si, dans la figure précédente de la conscience, les *concepts* de l'opposition se déterminaient comme le *bon* et le *mauvais,* ils deviennent, en revanche, pour l'intellection pure, les abstractions plus pures de l'être-*en-soi* et de l'être-*pour-un-autre.*

Mais les deux manières de considérer les choses, celle de la mise en relation positive comme celle de la mise en relation négative du fini à l'en-soi, sont en réalité également nécessaires, et tout est donc autant *en soi* qu'il est *pour autre chose,* ou [encore :] tout est *utile.* | – Tout s'abandonne à d'autres choses, se laisse, maintenant, utiliser par d'autres choses et est *pour elles*; et, maintenant, en sens inverse, pour ainsi dire, il se cabre, se fait cassant à l'égard d'autre chose, est pour soi et utilise l'autre de son côté. Pour l'homme, en tant qu'il est la chose *consciente* de cette relation, il se dégage de ce qui vient d'être dit son essence et sa position. Tel qu'il est immédiatement, il est, en tant que conscience naturelle, *en soi, bon,* et, en tant que conscience singulière, *absolu,* et de l'Autre est *pour lui*; et, à vrai dire, étant donné que pour lui, en tant qu'il est l'animal conscient de soi, les moments ont la signification de l'universalité, *tout* est pour son contentement et son divertissement, et, tel qu'il est sorti des mains de Dieu, il se promène de tous côtés dans le monde comme dans un jardin planté pour lui. – Il lui faut aussi avoir cueilli à l'arbre de la connaissance du bien et du mal; il possède, en matière d'utilité, un avantage qui le distingue de tout autre être, car, de façon contingente, sa nature en soi bonne est *aussi* constituée de telle façon que l'excès de divertissement lui est dommageable, ou, bien plutôt, sa singularité a en elle *aussi son au-delà,* elle peut aller au-delà d'elle-même et se détruire. En revanche, la raison lui est un moyen utile de borner comme il convient ce dépassement, ou, bien plutôt, de se conserver soi-même dans le dépassement de ce qui est déterminé; car c'est là la force de la conscience. La jouissance de l'essence consciente en soi *universelle* doit nécessairement, quant à la multiplicité variée et à la durée, être elle-même, non pas quelque chose de déterminé, mais universelle; la mesure a, par suite, pour destination, | d'empêcher que le contentement soit interrompu en sa multiplicité variée et en sa durée, c'est-à-dire que la destination de la mesure est la négation de la mesure. – De même que tout est utile à l'homme, il l'est lui-même également, et

sa destination est tout autant de faire de lui un membre de la troupe qui soit au service de l'utilité commune et utilisable universellement. Autant qu'il prend soin de lui, exactement autant lui faut-il se dévouer aussi pour les autres; et autant qu'il se dévoue, autant prend-il soin de lui-même; une main lave l'autre. Mais là où il se trouve, il y est à propos : il utilise autrui et il est utilisé.

Les choses sont utiles les unes aux autres, en leur altérité, chacune de façon autre que les autres; mais elles ont toutes cette réciprocité d'utilité de par leur essence, qui consiste, pour elles, à être rapportées à l'absolu de la double manière que voici : la manière positive, qui les fait être *en et pour elles-mêmes,* et la manière négative, que les fait être *pour d'autres.* C'est pourquoi la *relation* à l'essence absolue ou la religion est, parmi tout ce qui a de l'utilité, ce qui est le plus utile; car elle est l'*utile pur* lui-même, elle est la subsistance, à l'instant dite, de toutes les choses ou leur *être-en-et-pour-soi,* et la chute de toutes les choses, ou leur *être-pour-de-l'autre.*

Pour la foi, il est vrai, ce résultat positif des Lumières est un ob-jet d'horreur tout autant que leur comportement négatif à l'égard d'elle. Cette *intellection* pénétrant dans l'essence *absolue,* qui ne voit rien en celle-ci si ce n'est précisément l'essence *absolue, l'être suprême*[1] *ou le vide,* – cette *intention* posant que tout, dans son être-là immédiat, est *en soi* ou | bon, [et] que, enfin, la *relation* de l'être conscient singulier à l'essence absolue, *la religion,* c'est ce qu'exprime de façon exhaustive le concept de l'utilité, tout cela est pour la foi purement et simplement *abominable.* Cette *sagesse* propre des Lumières lui apparaît nécessairement, en même temps, comme la *platitude* même, et comme l'*aveu* de la platitude, car elle consiste à ne rien savoir de l'essence absolue ou, ce qui est la même chose, à savoir de celle-ci cette vérité toute plate qu'elle n'est justement que l'*essence absolue,* et, en revanche, à n'avoir de savoir que de la finitude, à savoir celle-ci, en vérité, comme le vrai, et à savoir comme ce qu'il y a de suprême un tel savoir de la finitude comme du vrai[2].

1. « être suprême » : en français dans le texte.

2. Cette critique par Hegel de la « sagesse » des Lumières, aveu de la platitude par elle-même, réflexion en soi de cette platitude, ne peut pas ne pas toucher, à ses yeux, aussi ce qu'il présentera encore dans ses cours sur l'histoire de la philosophie comme « les Lumières rendues méthodiques » ou comme ce dont les Lumières sont « l'ultime résultat », c'est-à-dire la philosophie kantienne absolutisant la connaissance du relatif

4 La foi possède le droit divin, le droit de l'*égalité à soi-même* absolue ou de la pensée pure, contre les Lumières, et elle éprouve de leur part, en un sens absolu, une injustice; car les Lumières tordent la foi en tous ses moments et font de ceux-ci autre chose que ce qu'ils sont en elle. Mais ces Lumières n'ont qu'un droit humain contre elle et pour leur vérité; car le tort qu'elles commettent est le droit de l'*inégalité* et il consiste dans le renversement et le changement, un droit qui appartient à la nature de la *conscience de soi* en opposition à l'essence simple ou à la *pensée*. Cependant, en tant que leur droit est le droit de la conscience de soi, elles ne conserveront pas seulement *aussi* leur droit, en sorte que deux droits égaux de l'esprit subsisteraient l'un face à l'autre et qu'aucun d'eux ne pourrait satisfaire l'autre, mais elles affirmeront le droit absolu parce que la conscience de soi est la négativité | du concept, une négativité qui, non seulement, est *pour soi*, mais aussi empiète sur son contraire; et la foi elle-même, parce qu'elle est conscience, ne pourra pas leur refuser leur droit.

4a Les Lumières, en effet, se comportent, à l'égard de la conscience croyante, non pas avec des principes propres à elles, mais avec des principes que cette conscience a elle-même en elle. Elles ne font que lui rassembler ses *propres pensées* qui, à ses yeux, sont séparées les unes des autres sans qu'elle ait conscience [du processus de leur séparation]; elles ne font que lui rappeler, à l'occasion de l'*un* de ses modes, les *autres*, qu'elle a *aussi*, mais dont elle oublie toujours l'un à l'occasion de l'autre. Elles se démontrent être, face à la foi, comme intellection pure, précisément en ceci que, à l'occasion d'un moment *déterminé*, elles voient le tout, donc suscitent l'*opposé* qui se rapporte au moment en question, et, renversant l'un dans l'autre, font surgir l'essence négative des deux pensées, le *concept*[1]. Elles apparaissent à la foi comme une torsion dénaturante et un mensonge parce qu'elles font voir l'*être-autre* de ses moments; elles lui paraissent en cela faire immédiatement de ces moments quelque chose d'autre que ce qu'ils sont dans leur singularité; mais cet *Autre* est tout aussi essentiel, et il est, en vérité, présent dans la conscience croyante elle-même, sauf que celle-ci ne

(thème de la chose en soi), dans une contradiction que dénonçaient déjà les premiers écrits publiés par Hegel, notamment *Foi et savoir* (cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [*Cours sur l'histoire de la philosophie*], édition H. Glockner, in Hegel. *Sämtliche Werke*, 19, Stuttgart, Fr. Frommann Verlag, rééd. 1959, p. 553-554.

1. Un concept que les Lumières actualisent, sont, sans encore l'avoir et le savoir.

pense pas à lui, mais en l'ayant bien quelque part en elle; c'est pourquoi il n'est pas pour elle de l'étranger et il ne peut pas non plus être renié par elle.

Mais les Lumières elles-mêmes, qui rappellent à la foi l'opposé de ses moments séparés, | sont aussi peu éclairées sur elles-mêmes[1]. Elles se comportent d'une façon purement *négative* à l'égard de la foi, dans la mesure où elles excluent leur contenu de leur pureté et le prennent pour le *négatif* d'elles-mêmes. C'est pourquoi elles ne se reconnaissent pas elles-mêmes dans ce négatif, dans le contenu de la foi, et ne rassemblent pas non plus, pour cette raison, les deux pensées, celle qu'elles suscitent et celle contre laquelle elles la suscitent. En tant qu'elle ne reconnaissent pas que ce qu'elles condamnent en la foi est immédiatement leur propre pensée, elles sont elles-mêmes [prises] dans l'opposition des deux moments, dont un seul, à savoir à chaque fois celui qui est opposé à la foi, est reconnu par elles, tandis qu'elles en séparent l'autre, exactement comme fait la foi. C'est pourquoi elles ne produisent pas l'unité des deux moments comme unité de ceux-ci, c'est-à-dire le concept; mais ce dernier, à leurs yeux, *naît* pour lui-même ou [encore :] elles le trouvent seulement comme *donné là*. Car en soi la réalisation de l'intellection pure consiste précisément en ceci, que celle-ci, dont l'essence est le concept, devient d'abord pour elle-même comme quelque chose d'absolument *autre* et se dénie, car l'opposition du concept est l'opposition absolue, et qu'elle vient, de cet être-autre, à elle-même ou à son concept. – Mais les Lumières ne font qu'*être* ce mouvement, elles sont l'activité, encore dépourvue de conscience, du concept pur, une activité qui, certes, vient à elle-même en tant qu'ob-jet,

1. Les Lumières [*die Aufklärung*] éclairent la foi sur elle-même, en lui rappelant le lien des déterminations différentes qu'elle juxtapose, mais elles ne sont pas éclairées [*aufgeklärt*] sur elles-mêmes, en tant qu'elles séparent leur pensée pensante, saisie comme la leur, et leur pensée pensée, saisie comme celle de la foi. Elles *sont* l'unité ainsi actualisée de ces deux pensées, mais ne l'*ont* pas comme telle : cette unité n'est pas produite en elles par elles *comme* une telle unité. C'est ce qui fait, précisément, que les Lumières font alterner en elles, dans leur dynamisme polémique opposant au moment auquel se fixe la foi l'autre moment présent dans son syncrétisme statique, l'affirmation pensante actuelle du moment qui n'est pas encore pensé par la foi et l'affirmation pensante ultérieure du moment qui ne sera plus pensé par elle. Une telle unilatéralité du discours des Lumières exprime la limitation de la réalisation en elles du concept. Simplement, cet unilatéralisme des Lumières est un unilatéralisme dynamique et voulu, celui d'un Soi actif et dominateur, tandis que l'unilatéralisme de la foi est l'unilatéralisme statique et passif d'un Soi dominé.

mais prend un tel ob-jet pour quelque chose d'*autre*, [et] qui ne connaît pas non plus la nature du concept, à savoir que c'est le non-différencié qui se disjoint absolument. – Face à la foi, l'intellection est donc | la *puissance* du concept dans la mesure où elle est le mouvement et la mise en relation des moments qui gisent les uns en dehors des autres dans la conscience propre à la foi, une mise en relation dans laquelle leur contradiction vient au jour. C'est en cela que réside le *droit* absolu de la violence que l'intellection exerce sur la foi; tandis que l'*effectivité* à laquelle elle fait aboutir cette violence réside précisément en ceci, que la conscience croyante est elle-même le concept et donc reconnaît elle-même l'opposé que lui inculque l'intellection. Ladite intellection conserve son droit face à la conscience croyante pour cette raison qu'elle fait valoir en une telle conscience ce qui est nécessaire pour celle-ci elle-même et ce que celle-ci a en elle-même [1].

4b En premier lieu, les Lumières affirment le moment du concept consistant, pour ce concept, à être un *agir de la conscience*; elles affirment *contre* la foi que son essence absolue est l'essence de *sa* conscience en tant qu'elle est un Soi, ou que cette essence est *produite* par la conscience. Pour la conscience croyante, son essence absolue, tout comme elle lui est un *en-soi*, est en même temps telle qu'elle n'est pas comme une chose étrangère qui *se tiendrait* en elle, on ne sait pas comment ni par quelle voie; mais sa confiance consiste précisément en ce qu'elle se *trouve* elle-même, comme *cette* conscience personnelle-*ci*, dans l'essence en question, et son obéissance ainsi que son service consistent en ce qu'elle produit une telle essence comme *son* essence absolue moyennant son *agir*. C'est cela que les Lumières ne font à proprement parler que rappeler à la foi lorsque celle-ci déclare tout net l'*en-soi* de l'essence absolue *au-delà* de l'*agir* de la conscience. – Mais en tant qu'elles inculquent bien à l'unilatéralité de la foi | le moment, opposé, de l'*agir* qui est celui de cette foi, face à l'*être* auquel seul elle pense ici, mais qu'elles-mêmes, pareillement, ne rassemblent pas leurs

1. Si le concept est présent dans la foi (d'ailleurs comme en tout), il y est présent en soi, virtuellement. Les Lumières actualisent ce concept en pensant la foi, c'est-à-dire en la saisissant comme pensée, mais par une pensée qui se distingue encore de la pensée qu'est révélée être la foi, et n'est donc pas pour elle-même le concept. Les Lumières font donc valoir dans la foi ce qu'elle est et ce qui est nécessaire pour elle, si bien que le droit que les Lumières ont sur la foi est justifié par celle-ci elle-même, qui le réalise comme un fait. Ce que Hegel va montrer pour chacun des moments de la foi.

pensées, elle isolent le pur moment de l'*agir* et énoncent de l'*en-soi* de la foi qu'il est *seulement* un *produit* de la conscience. Mais l'agir isolé, opposé à l'*en-soi*, est un agir contingent, et, en tant qu'il est un agir par lequel on se représente quelque chose, un engendrement de fictions, – des représentations qui ne sont pas *en soi*; et c'est ainsi que les Lumières considèrent le contenu de la foi. – Mais, inversement, l'intellection pure dit aussi bien le contraire. En tant qu'elle affirme le moment de l'*être-autre* que le concept a en lui, elle énonce l'essence de la foi comme quelque chose qui *ne concernerait en rien* la conscience, qui serait *au-delà* de celle-ci, étranger à elle et inconnu d'elle. Aux yeux de la foi, de même que, d'un côté, elle se fie à cette essence et y a la *certitude d'elle-même*, de même, de l'autre côté, ladite essence est impénétrable en ses voies et inaccessible en son être.

Ensuite, les Lumières affirment, contre la conscience croyante, dans ce contexte, un droit que celle-ci elle-même accorde, lorsqu'elles considèrent l'ob-jet de sa vénération comme étant de la pierre et du bois, ou ce qu'il y a d'autre encore en fait de déterminité anthropomorphique finie. Car, étant donné qu'elle est cette conscience scindée en deux qu'on a dite, consistant à avoir un *au-delà* de la *réalité effective* et un pur *en-deçà* de cet *au-delà*, est présent en elle, en fait, *aussi* cette vue de la chose sensible | suivant laquelle celle-ci *vaut en* et *pour soi*; mais elle ne rassemble pas ces deux pensées de l'*étant-en-et-pour-soi* qui est pour elle, une première fois, l'*essence pure*, [et] l'autre fois, une *chose sensible* commune. – Même sa conscience pure est affectée par cette dernière vue, car les différences de son royaume suprasensible sont, puisque le concept lui manque, une série de *figures* subsistantes-par-soi, et leur mouvement est un *survenir*, c'est-à-dire qu'elles sont seulement dans la *représentation* et ont en elles le mode d'être de l'être sensible [1]. – De leur côté, les Lumières isolent aussi bien la *réalité effective* comme une essence abandonnée par l'esprit, la déterminité comme une finité non dérangée qui ne serait pas, dans le mouvement spirituel de l'essence lui-même, un *moment*, non pas du néant, pas non plus un quelque-chose *étant* en et pour soi, mais quelque chose de disparaissant.

1. La conscience croyante sensibilise bien le sens, elle saisit bien l'en-soi à travers l'effectivité, et c'est ce qui lui fait appréhender le lien nécessaire des moments du sens dans l'en-soi comme le lien sensible, extérieur, contingent d'un « *survenir* [*Geschehen*] », qui aliène le concept dans la représentation.

Il est clair que l'on est dans le même cas lorsqu'il s'agit du *fondement* du *savoir*. La conscience croyante reconnaît elle-même un *savoir* contingent, car elle a un rapport à des contingences, et l'essence absolue elle-même est à ses yeux dans la forme d'une effectivité commune représentée; de ce fait, la conscience croyante est *aussi* une certitude qui n'a pas en elle-même la vérité, et elle confesse qu'elle est une telle conscience inessentielle, située en deçà de l'esprit qui se rend certain de lui-même et s'avère lui-même. – Mais ce moment, elle l'oublie dans son savoir spirituel immédiat de l'essence absolue. | – Tandis que les Lumières, qui le lui rappellent, pensent, en retour, *seulement* au savoir contingent et oublient l'autre, – elles pensent seulement à la médiation qui survient moyennant un tiers *étranger*, non pas à celle dans laquelle l'immédiat est à lui-même le tiers par lequel il se médiatise avec l'Autre, c'est-à-dire *avec lui-même.*

Enfin, les Lumières, dans la vue qu'elles prennent de l'*agir* de la foi, trouvent injuste et non conforme au but le rejet de la jouissance et de l'avoir. – Pour ce qui est du caractère injuste, elles obtiennent l'accord de la conscience croyante en ce que celle-ci elle-même reconnaît cette effectivité consistant à posséder une propriété, à la maintenir ferme et à en jouir; dans l'affirmation de la propriété, elle se comporte de façon d'autant plus isolée et plus entêtée, tout comme, dans sa jouissance, en s'y adonnant de façon d'autant plus grossière, que son agir religieux – qui *abandonne* possession et jouissance – tombe au-delà de cette réalité effective et lui achète la liberté pour ce premier côté. Ce service du sacrifice de l'agitation et jouissance naturelle n'a en fait, en raison de cette opposition, aucune vérité; la conservation trouve place *à côté* du sacrifice; celui-ci est seulement un *signe* qui n'accomplit le sacrifice effectif qu'en une petite partie et ne fait, par suite, en réalité, que le *représenter*[1].

En égard à la *conformité au but*, les Lumières trouvent que rejeter *un* avoir pour se savoir et se montrer libéré de *l'*avoir, renoncer à *une* jouissance pour | se savoir et se montrer libéré de *la* jouissance, c'est

1. La foi confirme en elle-même l'exposition critique que faisait d'elle l'intellection pure des Lumières, et qu'elle même dénonçait d'abord comme niant sa réalité, une réalité qui se révèle maintenant n'être que représentée, idéelle, irréelle. Cette révélation concerne ainsi ici aussi bien la conscience réelle que la foi prend du but de son agir que celle qu'elle prend – et que Hegel analyse dans la suite du texte – de la conformité du moyen à ce but.

inadapté. La conscience croyante elle-même saisit l'agir absolu comme un agir *universel*; non seulement l'agir de son essence absolue en tant qu'elle est son ob-jet est pour elle un agir universel, mais la conscience singulière elle aussi doit se montrer totalement et universellement libérée de son essence sensible. Mais le rejet d'un avoir singulier ou le renoncement à une jouissance singulière ne sont pas cette action universelle; et en tant que, dans l'action, en un sens essentiel, le but, qui est un but universel, et l'exécution, qui est une exécution singulière, devraient nécessairement se présenter à la conscience dans leur inadéquation, cette action se montre comme un agir auquel la conscience n'a aucune part, et, de ce fait, un tel agir se montre à proprement parler comme trop naïf pour être une action; il est trop naïf de jeûner pour se montrer libéré du plaisir de prendre un repas, – trop naïf de s'ôter *du* corps, comme Origène, un autre plaisir, pour montrer qu'on l'a éliminé. L'action elle-même se montre comme un agir *extérieur* et *singulier*; mais le désir est enraciné à l'*intérieur* et il est un *universel*; son plaisir ne disparaît ni avec l'instrument ni par le fait d'une privation singulière.

Mais les Lumières isolent, de leur côté, ici, l'*intérieur*, le *non-effectif*, en face de l'effectivité, tout comme elles fixaient, en face de l'intériorité de la foi [prise] dans son intuition et sa ferveur, l'extériorité de la | choséité. Elles logent l'essentiel dans l'*intention*, dans la *pensée*, et s'épargnent par là l'accomplissement effectif de la libération d'avec les buts naturels; tout au contraire, cette intériorité elle-même est le moment formel qui a son remplissement dans les impulsions naturelles, lesquelles sont justifiées précisément pour autant qu'elles sont intérieures, qu'elles appartiennent à l'*être universel*, à la nature.

Les Lumières ont donc un pouvoir irrésistible sur la foi pour cette **4c**
raison que, dans la conscience même de la foi, se trouvent les moments que les Lumières font valoir. Si l'on considère de plus près l'efficience de cette force, leur comportement à l'égard de la foi semble déchirer la *belle* unité de la *confiance* et de la *certitude* immédiate, souiller la conscience *spirituelle* de cette foi par de basses pensées de l'effectivité *sensible*, détruire son âme *apaisée* et *assurée* dans sa soumission par la *vanité* de l'entendement ainsi que de la volonté et exécution propre. Mais, en fait, les Lumières introduisent bien plutôt la suppression de la *séparation dépourvue de pensée* ou, bien plutôt, *dépourvue de concept*, qui est présente dans la foi. La conscience croyante comporte deux poids et deux mesures, elle a deux sortes d'yeux, deux sortes d'oreilles, deux sortes de langue et de langage, elle a toutes les représentations en

double, sans comparer les deux composants de ce double sens. Ou [encore :] la foi vit dans deux sortes de perceptions, l'une étant la perception de la conscience *endormie,* qui vit purement | dans des pensées sans concept, l'autre la perception de la conscience *éveillée,* qui vit purement dans l'effectivité sensible, et dans chacune d'elles ladite foi tient un ménage propre. – Les Lumières éclairent le premier monde, le monde céleste, avec les représentations du monde sensible et elles font voir à ce monde cette finité que la foi ne peut pas nier, parce qu'elle est une conscience de soi et, par là, l'unité à laquelle appartiennent les deux modes de représentation et dans laquelle ils ne tombent pas l'un en dehors de l'autre, car ils appartiennent au même Soi *simple* indissociable, en lequel la foi est passée[1].

La foi a, de ce fait, perdu le contenu qui remplissait son élément et elle s'abîme en un sourd tissage de l'esprit dans lui-même. Elle est expulsée de son royaume, ou ce royaume est saccagé en tant que la conscience éveillée s'est emparée en la lui arrachant de toute différenciation et expansion de lui-même, et qu'elle a revendiqué toutes ses parties pour la terre et les a restituées à celle-ci comme sa propriété. Mais la foi n'est pas satisfaite pour autant, car cet éclairement n'a fait naître partout que de l'essence singulière, en sorte que l'esprit n'est sollicité que par une effectivité sans essence et une finité abandonnée par lui. – En tant qu'elle est sans contenu et qu'elle ne peut pas demeurer dans ce vide, ou en tant que, allant au-delà du fini, qui est l'unique contenu, elle ne trouve que le vide, elle est une *pure aspiration ardente,* sa vérité est un *au-delà* vide pour lequel aucun contenu adéquat ne se laisse plus trouver, | car tout est autrement apparenté. – La foi est en fait par là devenue la même chose que les Lumières, à savoir la conscience de la relation du fini étant en soi à l'absolu dépourvu de prédicat, inconnu et inconnaissable ; sauf que *celles-là* sont les Lumières *satisfaites,* tandis que la *foi* est les Lumières *insatisfaites.* Il se fera pourtant voir dans les Lumières si elles peuvent rester dans cette satisfaction ; l'aspiration ardente à l'instant évoquée de l'esprit trouble qui s'afflige de la perte de son monde spirituel se tient en embuscade. Elles ont elles-mêmes en elles cette tache de l'aspiration ardente insatisfaite – comme un *pur ob-jet,* en leur essence absolue *vide,* – comme un *agir* et

1. Les Lumières, qui semblaient déchirer la belle unité immédiate du contenu de la foi, la font bien plutôt se réaliser dans la réduction immanente, en elle ainsi rappelée à son Soi, du sens (essentiel) à l'effectivité (singulière).

un *mouvement,* en ce qui les fait *aller au-delà* de leur essence finie en direction de l'au-delà non rempli, – comme un *ob-jet rempli,* en l'*absence d'un Soi* par laquelle se caractérise l'utile. Elles vont supprimer cette tache ; de l'examen plus détaillé du résultat positif qui est, à leurs yeux, la vérité, il se dégagera que cette tache y est en soi déjà supprimée[1].

b

LA VÉRITÉ DES LUMIÈRES

Le sourd tissage, ne différenciant plus rien dans lui-même, de l'esprit est donc entré en soi-même au-delà de la conscience, laquelle, en revanche, est devenue claire à elle-même. – Le premier moment de cette clarté est, dans sa nécessité et condition, | déterminé par le fait que l'intellection pure, ou l'intellection qui est *en soi* concept, se réalise effectivement ; elle le fait en posant en elle l'être-autre ou la déterminité. De cette manière, elle est une intellection pure négative, c'est-à-dire une négation du concept ; celle-ci est aussi bien pure ; et ce qui est par là devenu, c'est la *pure chose,* l'essence absolue, qui n'a par ailleurs aucune autre détermination. Si l'on détermine cela de façon plus précise, l'intellection pure est, en tant que concept absolu, une différenciation de différences qui n'en sont plus, d'abstractions ou de purs concepts qui ne se portent plus eux-mêmes, mais n'ont que par *le tout du mouvement* tenue et distinction. Cette distinction de ce qui n'est pas distingué consiste précisément en ce que le concept absolu fait de lui-même son *ob-jet* et se pose, en face de ce *mouvement* à l'instant évoqué, comme l'*essence.* Celle-ci, de ce fait, manque du côté dans lequel les abstractions ou différences sont *maintenues les unes en dehors des autres,* et elle devient par conséquent la *pure pensée* en

1. La réconciliation réaliste, terrienne, du contenu de la foi devenant éclairée, réconciliation d'abord subie par celle-ci en dépit de sa complicité essentielle avec les Lumières, s'oppose à elle-même la dimension céleste de ladite foi comme forme vide qui la travaille alors de façon trouble et sourde, en quelque sorte souterraine, et la rend, tout éclairée qu'elle est, insatisfaite d'elle-même. – Quant aux Lumières, qui, ayant imposé à la foi, en leur comportement d'abord négatif envers elle, cette réduction réaliste du contenu pensé, s'en sont remplies positivement en donnant un contenu à leur Soi formel, elles vont, en déployant ce contenu pour lui-même dans la forme identique à soi d'un tel Soi originairement satisfait car maître du sens, le faire se confirmer comme contenu purement immanent dans la suppression en lui de ce par quoi le sens semble excéder l'effectivité et qui pourrait constituer la « tache » de la tentation transcendante.

tant que *pure chose*. – C'est donc là précisément ce sourd tissage en question, sans conscience, de l'esprit dans lui-même, en lequel la foi s'est dégradée en perdant le contenu différencié; – c'est en même temps le *mouvement* évoqué de la pure conscience de soi, pour lequel celle-ci doit être l'au-delà absolument étranger. Car, puisque cette pure conscience de soi est le mouvement dans de purs concepts, dans des différences qui n'en sont pas, elle se précipite, en fait, dans le tissage sans conscience, c'est-à-dire dans le pur *sentir* ou dans la pure *choséité*. – Mais le concept rendu | étranger à soi-même par sa séparation d'avec soi – car il se tient ici encore au niveau de cette séparation d'avec soi rendant étranger à soi[1] – ne reconnaît pas cette *essence semblable* des deux côtés, qui sont le mouvement de la conscience de soi et l'essence absolue de celle-ci, – il ne reconnaît pas leur *essence semblable*, qui est, en réalité, leur substance et leur subsistance. En tant qu'il ne reconnaît pas cette unité, l'essence ne vaut pour lui que dans la forme de l'au-delà ob-jectif, tandis que la conscience différenciante, qui a de cette manière l'en-soi en dehors d'elle, vaut pour lui comme une conscience finie[2].

1 Au sujet de l'essence absolue dont on vient de parler, les Lumières entrent elles-mêmes avec elle-mêmes dans le conflit qu'elles avaient auparavant avec la foi et elles se divisent en deux partis. Un parti ne s'avère comme le parti *vainqueur* qu'en se brisant en deux partis; car c'est en cela qu'il montre qu'il possède en lui-même le principe qu'il combattait et qu'il a par là supprimé l'unilatéralité dans laquelle il entrait en scène auparavant. L'intérêt qui se partageait entre lui et l'autre parti tombe maintenant totalement en lui et oublie l'autre parce qu'il trouve au-dedans même de lui l'opposition qui l'occupe. Mais, en même temps, cette opposition a été élevée dans l'élément supérieur victorieux, dans lequel elle se présente épurée. De telle sorte, donc, que la discorde naissant dans l'un des partis, qui paraît être un malheur, prouve bien plutôt le bonheur de ce parti[3].

1. Le contexte du présent développement est, en effet, toujours celui de l'esprit en son aliénation culturelle.

2. L'essence comme pure chose (sensible) et la conscience de soi comme pure choséité (la conscience de soi en sa finitude sensible, le sentir) sont les deux expressions, objective et subjective, aliénées, en soi identiques, de la même activité du Soi, en vérité, éclairé, qui donne un être au sens originaire de lui-même.

3. Grand thème hégélien: la victoire sur l'Autre se fonde sur ce qui justifie le vainqueur en le maintenant principe actif et vivifiant des choses, car, d'abord, de lui-même, à savoir sur la présence dans lui-même de cet Autre, qu'il s'est suscité dans l'assurance absolue de son être; c'est là une expression de la raison dialectico-spéculative partout à l'œuvre. Les Lumières ont gagné par ce qui devait les faire apparaître faibles : leur division.

La pure essence elle-même n'a en elle aucune différence, ce qui fait que la différence l'aborde d'une façon telle que se font jour pour la conscience deux essences pures de ce genre ou | une double conscience de cette essence. – L'essence absolue pure est seulement dans la pensée pure ou, bien plutôt, elle est la pensée pure elle-même, donc elle est sans réserve *au-delà* du fini, de la conscience *de soi*, et elle est seulement l'essence négative. Mais, de cette manière, elle est précisément l'*être*, le négatif de la conscience de soi. En tant qu'elle est le *négatif* de celle-ci, elle lui est *aussi* rapportée; elle est l'*être extérieur*, qui, rapporté à elle, dans laquelle tombent les différences et déterminations, reçoit en lui les différences que sont l'être-goûté, l'être-vu, etc.; et le rapport est la certitude *sensible* et la perception.

Si l'on part de cet être *sensible* en lequel passe nécessairement l'au-delà négatif dont il vient d'être question, mais en faisant abstraction de ces modes déterminés de la relation de la conscience, il reste la *matière* pure, en tant qu'elle est le sourd tissage et mouvement dans soi-même. Il est en l'occurrence essentiel de considérer que la *matière pure* est seulement ce qui *reste* lorsque nous *faisons abstraction* du voir, du toucher, du goûter, etc., c'est-à-dire qu'elle n'est pas ce qui est vu, goûté, touché, etc.; ce n'est pas la *matière* qui est vue, touchée, goûtée, mais la couleur, une pierre, un sel, etc.; elle est bien plutôt l'*abstraction pure*, et par là est présente l'*essence pure de la pensée* ou la pensée pure elle-même, en tant que l'absolu non différencié dans soi-même, non déterminé, sans prédicat.

| L'un des partis constituant les Lumières désigne comme l'essence absolue cet absolu sans prédicat à l'instant évoqué, qui est, au-delà de la conscience effective, dans la pensée, dont on est parti; – l'autre parti le nomme *matière*. Si on les différenciait comme *nature* et esprit ou *Dieu*, il manquerait au tissage dans soi-même sans conscience, pour être [la] nature, la richesse de la vie déployée, – [et] à l'esprit ou à Dieu la conscience qui se différencie dans elle-même. Les deux sont, comme nous l'avons vu, purement et simplement le même concept; la différence ne réside pas dans la Chose, mais purement et uniquement dans les points de départ divers des deux formations culturelles, et en ceci que chacune s'ancre à demeure en un point propre au sein du

mouvement de la pensée[1]. Si elles franchissaient ce point, elles se rencontreraient et elles reconnaîtraient comme étant la même chose ce qui est pour l'une, ainsi qu'elle l'allègue, une abomination, et pour l'autre une folie. Car, pour l'une, l'essence absolue est dans sa pensée pure ou immédiatement pour la conscience pure, en dehors de la conscience finie, l'au-delà *négatif* de celle-ci. Si elle réfléchissait sur ceci, à savoir que, pour une part, l'immédiateté simple de la pensée, qu'on a là, n'est rien d'autre que l'*être pur,* que, pour une autre part, ce qui est *négatif* pour la conscience se rapporte en même temps à elle, que, dans le jugement négatif, le « est » (*copula*) tient ensemble tout aussi bien les deux termes séparés, – alors s'ensuivrait la mise en relation avec la conscience de cet au-delà [pris] dans la détermination d'un *étant extérieur,* | et, par là, [de lui] comme étant la même chose que ce qu'on appelle la *matière pure*; le moment manquant de la *présence* serait gagné. – L'autre formation culturelle des Lumières part de l'être sensible, elle *fait* ensuite *abstraction* de la relation sensible du goûter, du voir, etc., et fait d'un tel être le pur *en-soi,* la *matière absolue,* ce qui n'est pas touché, ni goûté; cet être est, de cette manière, devenu le simple sans prédicat, l'essence de la *conscience pure*; il est le concept pur en tant qu'étant *en soi* ou la *pensée pure dans elle-même.* Cette intellection ne fait pas, dans sa conscience, le pas opposé conduisant de l'*étant* qui est un étant *purement* tel au pensé, qui est la même chose que l'étant *purement* tel, ou elle ne fait pas le pas conduisant de ce qui est purement positif à ce qui est purement négatif; alors que, pourtant, le positif n'est absolument un *pur* positif que moyennant la négation, tandis que le négatif *purement* tel, en tant que négatif pur, est égal à soi dans soi-même et, précisément par là, positif. – Ou [encore :] les deux formations culturelles des Lumières ne sont pas parvenues au concept de la métaphysique cartésienne selon lequel *être* et *pensée* sont *en soi* la même chose, elles ne sont pas parvenues à la pensée que l'*être,* le *pur être,* n'est pas un *réel effectif concret,* mais la *pure abstraction,* et que, inversement, la pure pensée, l'égalité à soi-même ou l'essence, est, pour une part, le *négatif* de la conscience de soi et, par là, l'*être,* [et,] pour une

1. Le matérialisme abstrait et l'idéalisme-déisme abstrait qui s'opposent au sein des Lumières expriment, sous une surcharge de significations liées à des représentations et symboles de toutes sortes, un seul et même concept, ponctuant le processus rigoureux de l'auto-développement du sens dans la conscience, et constituant par là le seul sens vrai des deux courants de pensée.

autre part, en tant que simplicité immédiate, aussi bien rien d'autre que l'*être*; la *pensée* est *choséité,* ou la *choséité* est *pensée*[1].

| Ici, l'essence n'a encore en elle la *scission en deux* que d'une façon 2
telle qu'elle appartient à deux manières de considérer les choses; pour une part, l'essence doit nécessairement avoir en elle-même la différence, [et,] pour une autre part, les deux manières de considérer les choses viennent, précisément en cela, se rassembler en une seule; car les moments abstraits de l'être pur et du négatif, par lesquels les deux manières de considérer les choses se différencient, sont alors réunis dans l'ob-jet de celles-là. – L'universel qu'il ont en commun est l'abstraction du pur tremblement dans soi-même ou de la pure pensée de soi-même. Ce mouvement simple de rotation doit nécessairement aller à l'éclatement parce qu'il n'est lui-même un mouvement qu'en différenciant ses moments. Cette différenciation des moments laisse derrière soi ce qui n'est pas mû comme la cosse vide de l'*être* pur, lequel n'est plus dans lui-même une pensée effective, une vie; car, en tant qu'elle est la différence, elle est tout contenu. Mais elle, qui se pose *en dehors* de cette *unité*-là, est de ce fait l'échange *ne retournant pas en lui-même* des moments de l'être-*en-soi* ainsi que de l'être-*pour-un-autre* et de l'être-*pour-soi*; – elle est l'effectivité, telle qu'elle est ob-jet pour la conscience effective de l'intellection pure, – l'*utilité.*

Aussi mauvaise que l'utilité puisse bien apparaître à la foi, ou à la sentimentalité, ou encore à l'abstraction se nommant spéculation, qui fixe pour elle l'*en-soi,* c'est en elle que l'intellection pure achève sa réalisation et qu'elle est à soi-même son | *ob-jet,* un ob-jet que, désormais, elle ne dénie plus, et qui n'a pas non plus pour elle la valeur du vide ou du pur au-delà. Car l'intellection pure est, comme nous l'avons vu, le concept même en tant qu'il a le caractère d'un étant, ou la personnalité pure égale à soi-même, qui se différencie dans soi d'une façon telle que chacun des éléments différenciés est lui-même pur concept, c'est-à-dire immédiatement non différencié; elle est une conscience de soi pure simple qui est aussi bien *pour soi* qu'*en soi* dans une unité immédiate.

1. Si l'histoire de la culture ne constitue pas une régression, car les deux moments culturels du matérialisme et de l'idéalisme déiste différencient, en la conduisant vers sa concrétisation vraie, l'identité encore abstraite affirmée par la métaphysique de Descartes entre la pensée et l'être, il n'en reste pas moins que, pris pour eux-mêmes, ils fixent la différence dans la méconnaissance de l'anticipation cartésienne de ce qui est absolument vrai, puisque l'absolu est fondamentalement identité.

L'*être-en-soi* d'une telle conscience de soi n'est donc pas un *être* persistant, mais il cesse immédiatement d'être quelque chose dans sa différence; toutefois, un tel être, qui n'a immédiatement aucune consistance, n'est pas *en soi*, mais essentiellement *pour quelque chose d'autre*, qui est la puissance qui l'absorbe. Mais ce second moment opposé au premier, à l'être-*en-soi*, disparaît tout aussi immédiatement que le premier; ou, en tant qu'un *être seulement pour autre chose*, il est bien plutôt la *disparition* même, et ce qui est *posé*, c'est l'*être-retourné-dans-soi*, l'*être-pour-soi*. Mais cet être-pour-soi simple est, en tant que l'égalité-à-soi-même, bien plutôt *un être* ou, par là, *pour autre chose*. – Cette nature de l'intellection pure dans le *déploiement de ses moments*, ou elle en tant qu'*ob-jet*, exprime l'utile. Celui-ci est un être subsistant *en soi* ou une chose, cet être-en-soi est en même temps seulement un pur moment; il est par conséquent absolument *pour autre chose*, mais il n'est pour autre chose qu'autant qu'il est en soi; ces moments opposés
3 ont fait retour en l'unité indissociable de | l'être-pour-soi. Mais si l'utile exprime bien le concept de l'intellection pure, il n'est pourtant pas comme une telle intellection pure, mais il est elle-même comme *représentation* ou comme l'*ob-jet* qu'elle a; il est seulement l'échange sans répit des moments précités, dont l'un est, certes, l'être-retourné-en-soi-même lui-même, mais seulement en tant qu'un être-*pour-soi*, c'est-à-dire en tant qu'un moment abstrait qui vient se placer sur le côté, face aux autres moments. L'utile lui-même n'est pas l'essence négative, qui consiste à avoir en soi ces moments tels que, dans leur opposition, ils soient en même temps *non séparés*, sous *un seul* et *même point de vue*, ou en tant qu'une *pensée*, ainsi qu'ils sont en tant qu'intellection pure; le moment de l'*être-pour-soi* est bien en l'utile, mais pas de telle façon qu'il *empiète* sur les autres moments, l'*en-soi* et l'*être-pour-un-autre*, et, en conséquence, au point qu'il serait le *Soi*. L'intellection pure a donc en l'utile pour *ob-jet* son propre concept dans les *purs* moments de celui-ci; elle est la conscience de cette *métaphysique*, mais pas encore la saisie conceptuelle de celle-ci; on n'est pas encore parvenu à l'*unité* de l'*être* et du *concept* lui-même. Parce que l'utile a encore la forme d'un ob-jet pour ladite intellection, celle-ci a un monde qui n'est certes plus un monde étant en et pour soi, mais pourtant encore un *monde* qu'elle différencie d'elle-même. Seulement, en tant que les

oppositions sont venues à émergence à la pointe du concept, ce qui va être la toute prochaine étape, c'est qu'elles s'écroulent et que les Lumières fassent l'expérience des fruits de leurs actes[1].

| Si l'on considère l'ob-jet atteint en le rapportant à toute cette sphère, [on a vu que] le monde effectif de la culture s'était récapitulé en la *vanité* de la conscience de soi, – en l'*être-pour-soi* qui a encore pour contenu l'embrouillement de ce monde et qui *est* encore le concept *singulier*, pas encore le concept pour soi *universel*. Mais, ayant fait retour en lui-même, ce concept est l'*intellection pure*, – la conscience pure en tant qu'elle est le pur *Soi*, ou la négativité, tout comme la foi est précisément la même chose que la *pensée pure* ou la positivité. La foi a dans ce Soi-là le moment qui la complète; – mais, en tant qu'elle périt du fait de ce complètement, c'est alors à même l'intellection pure que nous voyons les deux moments, en tant que l'essence absolue, qui est purement *pensée* ou qui est un négatif, et en tant que *matière*, laquelle matière est l'*étant* positif. – Il manque à cette complétude encore l'*effectivité* à l'instant indiquée de la conscience de soi, une effectivité qui appartient à la conscience *vaine*, – le monde d'où la pensée s'est élevée à elle-même. Ce qui est ainsi manquant est atteint dans l'utilité pour autant que l'intellection pure y a obtenu l'ob-jectivité positive; ce qui fait que cette intellection est une conscience effective satisfaite en elle-même. Or cette ob-jectivité constitue le *monde* de ladite intellection; elle est devenue la vérité du monde précédent tout entier, du monde idéel comme du monde réel. Le premier monde de l'esprit est le royaume, ample en son extension, de l'être-là se dispersant de cet esprit et de la *certitude* singularisée isolante de lui-même; de même que la nature disperse sa vie | en des figures multiformes à l'infini, sans que le

1. En se remplissant, dans son combat avec la foi, de l'objectivité de celle-ci, le Soi des Lumières réalise son *concept* du vrai comme utile dans un *monde* de l'utile, qui, dépassant la réalité purement subjective du monde de la conscience vile et l'objectivité purement idéale du monde de la conscience croyante, offre au Soi éclairé, comme objet, la réunion de l'être-pour-un-autre et de l'être-en-soi, c'est-à-dire l'être-pour-soi lui-même, le Soi lui-même. Mais l'utile, c'est le Soi comme objet, comme objectivé et extériorisé par rapport à lui-même, *pour* le Soi et non *par* le Soi, le Soi *servi*, mais pas encore *libre*, chez soi dans un monde dont il ne profiterait pas seulement comme d'un être encore autre que lui, mais qu'il ferait, créerait, en son être même, qui serait lui-même. – Or, la révolution faisant passer du monde utile au monde libre ne sera plus désormais que l'acte formel – le « patatras » effectif – qui extériorisera l'intériorisation déjà là en soi de l'extériorité mondaine.

genre de celles-ci soit présent. Le deuxième monde contient le *genre* et il est le royaume de l'*être-en-soi* ou de la *vérité*, opposé à la certitude dont il vient d'être question. Mais le troisième royaume, l'*utile*, est la *vérité* qui est aussi bien la *certitude* de soi-même. Au royaume de la vérité de la *foi* manque le principe de l'*effectivité* ou de la certitude de soi-même comme de cet individu *singulier* que voici. Tandis qu'à l'effectivité ou à la certitude de soi-même comme de cet individu singulier que voici manque l'*en-soi*. Dans l'ob-jet de l'intellection pure, les deux mondes sont réunis. L'utile est l'ob-jet pour autant que la conscience de soi le voit en le pénétrant de part en part et a en lui la *certitude singulière* d'elle-même, sa jouissance (son *être-pour-soi*); de cette manière elle *lit à l'intérieur* de lui et cette intellection contient l'essence *vraie* de l'ob-jet (qui est d'être quelque chose de vu de part en part ou d'être *pour un Autre*); elle est donc elle-même un *savoir vrai*, et la conscience de soi a aussi bien immédiatement la certitude universelle d'elle-même, sa *conscience pure*, dans ce rapport dans lequel sont donc réunies aussi bien la *vérité* que la présence et l'*effectivité*. Les deux mondes sont réconciliés, et le ciel est descendu sur terre pour s'y trouver transplanté.

| III

LA LIBERTÉ ABSOLUE ET LA TERREUR

La conscience a, dans l'utilité, trouvé son concept. Mais celui-ci est, pour une part, encore *ob-jet*, [et,] pour une autre part, précisément pour cette raison, encore *but*, un but dans la possession duquel cette conscience ne se trouve pas encore immédiatement. L'utilité est encore un prédicat de l'ob-jet, non pas le sujet lui-même ou son *effectivité* immédiate et unique. C'est la même chose que ce qui est apparu tout à l'heure dans les termes suivants, à savoir que l'*être-pour-soi* ne s'est pas encore démontré comme la substance des autres moments, ce moyennant quoi l'utile ne serait immédiatement rien d'autre que le Soi de la conscience, tandis que celle-ci serait, de ce fait, en possession de lui. – Mais cette révocation de la forme de l'ob-jectivité de l'utile est *en soi* déjà advenue, et c'est de cette révolution intérieure que surgit la révolution effective de l'effectivité, la nouvelle figure de la conscience, la *liberté absolue*.

C'est qu'il n'y a plus, en fait, de présente qu'une vide apparence 1
d'ob-jectivité qui | sépare la conscience de soi de la possession. Car, pour une part, d'une façon générale, toute subsistance et validité des membres déterminés de l'organisation du monde effectif et du monde qui est l'ob-jet de la foi a fait retour en cette détermination simple comme en son fondement et esprit; mais, pour une autre part, une telle détermination n'a plus rien en propre pour elle-même, elle est bien plutôt pure métaphysique, pur concept ou savoir de la conscience de soi. De l'*être-en-soi* et *pour-soi* de l'utile en tant qu'ob-jet, la conscience reconnaît en effet que *son être-en-soi* est essentiellement un *être-pour-autre-chose*; l'*être-en-soi* en tant que ce qui est *dépourvu d'un Soi* est

en vérité l'être-en-soi passif, ou ce qui est pour un autre Soi. Mais l'ob-jet est pour la conscience dans cette abstraite forme du *pur être-en-soi,* car la conscience est une pure *intellection,* dont les différences sont dans la forme pure des concepts. – Tandis que l'*être-pour-soi* dans lequel retourne l'être-pour-autre-chose, [c'est-à-dire] le Soi, n'est pas un Soi différent du Moi, un Soi propre de ce qu'on nomme ob-jet; car la conscience en tant qu'intellection pure n'est pas un Soi *singulier,* auquel l'ob-jet ferait face tout aussi bien comme un Soi *propre,* mais elle est le concept pur, le Soi pénétrant de son regard le Soi, l'acte absolu de *se* voir *soi-même* double; la certitude de soi est le sujet universel et le concept qui sait propre à ce sujet est l'essence de toute effectivité. Si donc l'utile était seulement l'échange des moments qui ne faisait pas retour en sa propre *unité,* et, par suite, encore un ob-jet pour le savoir, l'ob-jet cesse d'être tel; car le savoir | est lui-même le mouvement de ces moments abstraits, il est le Soi universel, le Soi tout autant de lui-même que de l'ob-jet, et, en tant que Soi universel, l'unité faisant retour en elle-même qui est celle de ce mouvement.

Par là, l'esprit est présent en tant que *liberté absolue*; il est la conscience de soi qui se saisit, en ce sens que, pour elle, sa certitude de soi-même est l'essence de toutes les masses spirituelles du monde réel ainsi que du monde suprasensible, ou, inversement, que l'essence et effectivité est le savoir de *soi* de la conscience. – La conscience de soi est consciente de sa personnalité pure et, en cela, de toute réalité spirituelle, et toute réalité n'est que du spirituel; le monde est pour cette conscience purement et simplement sa volonté, et celle-ci est une volonté universelle. Et, à dire vrai, une telle volonté n'est pas la pensée vide de la volonté qui est posée en un acquiescement tacite ou s'exprimant par représentation, mais une volonté universelle telle réellement, la volonté de tous les individus *singuliers* comme tels. Car la volonté est en soi la conscience de la personnalité ou de tout un chacun, et c'est comme cette volonté effective véritable qu'elle doit être, comme essence consciente de *soi* de toute et de chaque personnalité, de telle sorte que chacun fasse toujours tout de façon indivise, et que ce qui se présente comme le faire du tout soit le faire immédiat et conscient de *chacun*[1].

1. Le Soi qui s'est pleinement objectivé, donc réalisé singulièrement, comme Soi, donc en sa réflexion en soi excluant comme telle toute limitation le faisant se réfléchir en l'Autre, par là comme universel, est l'identité absolue en lui du vouloir singulier et du vouloir universel. Une telle identité absolue exclut entre ces deux vouloirs – comme Hegel va le préciser un peu plus loin – tout lien simplement idéal, qu'il s'agisse de la simple représentation (« *Vorstellung* ») d'un lien ou d'un lien de simple représentation (« *Representation* »): il ne faut pas alors que la volonté singulière se représente seulement qu'elle est la volonté universelle ou générale, mais qu'elle la soit, ni qu'elle se fasse seulement représenter dans l'exercice de cette volonté, mais qu'elle l'exerce elle-même. On reconnaît là le thème rousseauiste. La volonté de tous peut ne pas se constituer en volonté générale, mais la volonté générale ne peut pas ne pas être la volonté de tous. – Toute la présente section s'illustre à travers la pensée pré-révolutionnaire et le destin de la Révolution française.

Cette substance indivise de la liberté absolue s'élève sur le trône du monde sans qu'une quelconque puissance soit capable de lui opposer de la résistance. Car en tant que, en vérité, la conscience est seule l'élément dans lequel les essences ou | puissances spirituelles ont leur substance, leur système tout entier, qui s'organisait et se maintenait à travers la division en des masses, s'est écroulé après que la conscience singulière a saisi l'ob-jet d'une façon telle qu'il ne saurait avoir aucune autre essence que la conscience de soi elle-même, ou qu'il est absolument le concept. Ce qui faisait du concept un *ob-jet* ayant le caractère d'un étant, c'était sa différenciation en des masses séparées *subsistantes*; mais, en tant que l'ob-jet devient le concept, plus rien de subsistant n'est en lui; la négativité a pénétré tous ses moments. Il entre dans l'existence d'une manière telle que chaque conscience singulière s'élève hors de la sphère à laquelle elle était assignée, qu'elle ne trouve plus dans cette masse particularisée son essence et son œuvre, mais saisit son Soi comme le *concept* de la volonté, toutes les masses comme [l'] essence de cette volonté, et qu'elle ne peut, de ce fait, aussi se réaliser effectivement que dans un travail qui soit un travail total. Dans cette liberté absolue, tous les états [sociaux], qui sont les essences spirituelles en lesquelles s'articule le tout, sont anéantis; la conscience singulière, qui appartenait à un membre d'une telle articulation et qui voulait et exécutait en lui, a supprimé sa borne; son but est le but universel, son langage est la loi universelle, son œuvre est l'œuvre universelle.

L'ob-jet et la *différence* ont perdu ici la signification de l'*utilité,* qui était le prédicat de tout être réel; la conscience ne commence pas son mouvement en l'ob-jet comme en *quelque chose d'étranger* à partir duquel | seulement elle ferait retour en elle-même, mais l'ob-jet lui est la conscience elle-même; l'opposition consiste donc uniquement dans la différence de la conscience *singulière* et de la conscience *universelle*;

mais la conscience singulière est à ses propres yeux immédiatement elle-même ce qui avait seulement *l'apparence* de l'opposition, elle est la conscience et volonté universelle. L'*au-delà* de cette effectivité qui est la sienne plane, au-dessus du cadavre de la subsistance-par-soi disparue de l'être réel ou de l'être ob-jet de foi, seulement comme l'exhalaison d'un gaz fade, de la vacuité de l'Être suprême[1].

2 Après la suppression des masses spirituelles différenciées et de la vie bornée des individus, ainsi que des deux mondes de cette vie, il n'y a donc de présent que le mouvement de la conscience de soi universelle dans elle-même, en tant qu'une interaction d'elle-même avec elle-même, [prise] dans la [double] forme d'elle-même comme *universalité* et d'elle-même comme conscience *personnelle*; la volonté universelle s'engage *dans elle-même* et elle est une *volonté singulière* à laquelle fait face la loi et l'œuvre universelle. Mais cette conscience singulière est consciente de soi tout aussi immédiatement comme volonté universelle; elle est consciente de ce que son ob-jet est une loi donnée par elle et une œuvre accomplie par elle; passant en de l'activité et créant de l'ob-jectivité, elle ne fait donc rien de singulier, mais seulement des lois et des actions d'Etat.

Ce mouvement est par là l'interaction de la conscience avec elle-même, dans laquelle celle-ci ne laisse rien s'en aller hors d'elle dans la figure d'un *ob-jet libre* qui viendrait lui faire face. | Il s'ensuit de là qu'elle ne peut parvenir à aucune œuvre positive, ni à des œuvres universelles du langage, ni à de telles œuvres de la réalité effective, ni à des lois et à des dispositions universelles de la liberté *consciente*, ni à des actions et œuvres de la liberté *voulante*. – L'œuvre en laquelle la liberté se donnant une *conscience* d'elle-même pourrait se réaliser consisterait, pour elle, à faire d'elle-même, en tant que substance *universelle*, un *ob-jet* et un *être qui demeure*. Cet être-autre serait, en une telle liberté, la différence suivant laquelle elle se partagerait en des masses spirituelles subsistantes et en ce qui constituerait les membres de divers pouvoirs; en ce sens que, pour une part, ces masses seraient les *êtres de raison* consistant dans les *pouvoirs* législatif, judiciaire et exécutif séparés entre eux, et que, pour une autre part, elles seraient les *essences réelles* qui se dégagèrent dans le monde réel de la culture et, en tant que le contenu de l'agir universel serait examiné de plus près, les

1. En français dans le texte.

masses particulières du travail, qui, en allant plus avant, sont différenciées comme des *états* [sociaux] plus spécifiques. – La liberté universelle qui se serait disjointe de cette manière en ses membres et, précisément par là, aurait fait d'elle-même une substance ayant le caractère d'un *étant*, serait, de ce fait, libre à l'égard de l'individualité singulière et répartirait la *foule* des *individus* parmi les divers membres en lesquels elle s'articulerait. Mais l'agir et être de la personnalité se trouverait par là borné à une branche du tout, à une espèce de l'agir et être; posée dans l'élément de l'*être*, cette personnalité recevrait la signification d'une personnalité *déterminée*; elle cesserait d'être en vérité une conscience de soi universelle[1]. En l'occurrence, cette conscience de soi universelle ne se laisse | pas tromper, quant à ce qu'il en est de l'*effectivité*, par la *représentation* que l'on se donne de l'obéissance à des lois *données à soi-même par soi-même* qui lui renverraient une part [d'elles-mêmes], ni par le fait qu'elle est *représentée* lorsqu'il s'agit de la législation et de l'agir universel, – elle ne se laisse pas frustrer de l'*effectivité* de donner *elle-même* la loi et d'accomplir *elle-même*, non pas une œuvre particulière, mais l'œuvre universelle; car là où le Soi est un Soi que l'on ne fait que *représenter* et que *se représenter*, là il n'est pas *effectif*; là où l'on est *en son lieu et place*, il n'est pas.

De même que, dans cette *œuvre universelle* de la liberté absolue en tant que substance ayant un être-là, la conscience de soi singulière ne se trouve pas, elle ne se trouve pas davantage dans des *actes* au sens fort du terme ou des actions *individuelles* de la volonté propre à cette liberté substantielle. Pour que l'universel parvienne à un acte, il lui faut se recueillir en l'Un de l'individualité et placer à la tête une conscience de soi singulière; car la volonté universelle n'est que dans un Soi qui est un Un une volonté *effective*. Mais, de ce fait, *tous les autres individus singuliers* sont exclus du *tout* de cet acte et n'y ont qu'une part bornée, en sorte que l'acte ne saurait être un acte de la conscience de soi *universelle effective*. – La liberté universelle ne peut donc produire

1. La volonté universelle semble se réaliser nécessairement – à même l'élément de toute réalité, la diversité originellement sensible, ici la réalité de la volonté singulière, comme telle contingente – en se différenciant elle-même dans des pouvoirs politiques et des états sociaux particuliers, en cela effectifs, à travers lesquels elle se ferait affirmer par les individus subsumés sous eux. Mais les individus ne seraient par là contraints qu'à des tâches, certes *supra*-individuelles, mais seulement particulières, non pas universelles, de telle sorte que l'identification de la volonté singulière et de la volonté universelle ne serait pas bilatérale, et donc ne serait pas.

aucune œuvre positive ni aucun acte positif; il lui reste seulement l'*agir négatif*; elle est seulement la *furie* du disparaître.

Mais l'effectivité la plus haute et la plus opposée à la liberté universelle ou, bien plutôt, l'unique ob-jet qui advient encore pour elle, c'est la | liberté et singularité de la conscience de soi effective elle-même. Car l'universalité en question, qui ne se laisse pas parvenir à la réalité de l'articulation organique et qui se donne pour but de se conserver dans la continuité indivise, se différencie en même temps dans elle-même parce qu'elle est mouvement ou conscience en général. Et, à la vérité, en raison de sa propre abstraction, elle se divise en des extrêmes pareillement abstraits, [à savoir] en la froide universalité simple inflexible et en l'absolue dureté cassante discrète et ponctiformité obstinée de la conscience de soi effective. Une fois qu'une telle universalité en a fini avec l'anéantissement de l'organisation réelle, et qu'elle subsiste désormais pour elle-même, c'est là son unique ob-jet; – un ob-jet qui n'a plus du tout d'autre contenu, possession, être-là et extension extérieure, attendu qu'il est, bien plutôt, seulement ce savoir de lui-même comme d'un Soi singulier absolument pur et libre. Ce par quoi il peut être saisi, c'est seulement son être-là *abstrait* en général. – Le rapport, donc, des deux extrêmes en question – étant donné qu'ils sont, en leur être indivisible, absolument pour soi et qu'ils ne peuvent donc dépêcher dans ce qui serait le moyen terme aucune partie [d'eux-mêmes] par laquelle ils se lieraient – est la négation pure totalement *non médiatisée*, et, à la vérité, la négation de l'individu singulier, en tant qu'un *étant*, dans l'universel. C'est pourquoi l'unique œuvre et l'unique acte de la liberté universelle est la *mort*, et, en vérité, une *mort* qui ne comporte aucun volume ni remplissement intérieur, car ce qui est nié est le point non rempli du Soi absolument libre; c'est donc la | mort la plus froide, la plus plate, sans plus de signification que le fait de trancher une tête de chou ou d'avaler une gorgée d'eau.

C'est dans la platitude de cette syllabe que consiste la sagesse du gouvernement, l'entendement de la volonté universelle de s'accomplir. Le gouvernement n'est lui-même rien d'autre que le point qui se fixe ou l'individualité de la volonté universelle. Lui, un vouloir et accomplissement qui procède d'un point, veut et accomplit en même temps une mise en ordre et une action déterminée. En cela, d'un côté, il exclut de son acte tous les autres individus, [et,] d'un autre côté, il se constitue par là comme un gouvernement qui est une volonté déterminée et qui, de ce fait, est opposé à la volonté universelle; il ne peut, par conséquent,

absolument pas se présenter autrement que comme une *faction*. C'est seulement la faction *victorieuse* qui s'appelle le gouvernement, et c'est précisément en ceci qu'il est une faction que réside immédiatement la nécessité de sa chute; et c'est le fait qu'il soit un gouvernement qui, inversement, le constitue en une faction et le rend coupable. Si la volonté universelle s'en tient à l'agir effectif du gouvernement comme au crime qu'il commet contre elle, en revanche ce gouvernement ne dispose de rien de déterminé et d'extérieur qui ferait s'exposer la faute de la volonté opposée à lui; car ne lui fait face, en tant qu'il est la volonté universelle *effective*, que la volonté pure sans effectivité, l'*intention*. *Devenir suspect*, voilà donc ce qui vient prendre la place ou ce qui a la signification et l'effet | de l'*être-coupable*, et la réaction extérieure à l'encontre de cette effectivité qui réside dans l'intérieur simple de l'intention consiste dans l'anéantissement sec de ce Soi ayant le caractère d'un étant, auquel il n'y a rien d'autre à prendre que seulement son être même.

C'est dans cette *œuvre* spécifique propre à elle que la liberté absolue **3**
devient ob-jet à elle-même et que la conscience de soi fait l'expérience de ce qu'elle *est*. *En soi*, elle est précisément cette *conscience de soi abstraite* qui anéantit en elle toute différence et toute subsistance de la différence. Voilà ce comme quoi elle est à soi-même l'ob-jet; la *terreur* de la mort est l'intuition de cette essence négative qui est la sienne. Mais, cette réalité qui est la sienne, la conscience de soi absolument libre la trouve tout à fait autrement que n'était le concept qu'une telle réalité avait d'elle-même, concept suivant lequel, en effet, la volonté universelle serait seulement l'essence *positive* de la personnalité tandis que celle-ci se saurait, dans une telle volonté, seulement positive ou conservée. Mais ici, pour la conscience de soi, elle qui, en tant qu'intellection pure, sépare purement et simplement son essence positive et son essence négative – qui sépare purement et simplement en deux l'absolu sans prédicat comme pure *pensée* et comme pure *matière* –, le *passage* absolu de l'un de ces termes en l'autre est présent dans son effectivité. – La volonté universelle, en tant que conscience de soi effective absolument *positive*, se renverse – parce qu'elle est cette effectivité consciente de soi qui s'est *hissée* jusqu'à la pensée *pure* ou jusqu'à la matière *abstraite* – en l'essence *négative*, et se démontre être aussi bien la *suppression* de la *pensée de soi-même* ou de la conscience de soi.

| La liberté absolue, en tant que *pure* égalité à soi-même de la volonté universelle, a donc en elle la *négation*, mais par là même la *différence* en

général, et elle développe celle-ci, à son tour, comme une différence *effective*. Car la *négativité* pure a, en la volonté universelle égale à soi-même, l'*élément* de la *subsistance* ou la *substance* dans laquelle ses moments se réalisent, elle y a la matière qu'elle peut employer pour en faire sa déterminité; et, dans la mesure où cette substance s'est montrée comme le négatif pour la conscience singulière, se redéploie donc l'organisation des masses spirituelles entre lesquelles est répartie la foule des consciences individuelles. Celles-ci, qui ont éprouvé la crainte de leur maître absolu, la mort, s'accommodent à nouveau de la négation et des différences, s'ordonnent sous les masses et font retour à une œuvre partagée et bornée, mais, par là, à leur effectivité substantielle[1].

L'esprit serait rejeté de ce tumulte à son point de départ, au monde éthique et au monde réel de la culture, lesquels, sous l'effet de la crainte du maître qui serait revenue dans les âmes, n'auraient fait qu'être rafraîchis et rajeunis. L'esprit devrait forcément parcourir à nouveau et sans cesse répéter ce cercle de la nécessité, si le résultat en était seulement la compénétration parfaite de la conscience de soi et de la substance, – une compénétration dans laquelle la conscience de soi, qui | a fait l'expérience de la force, négative à son égard, de son essence universelle, voudrait se savoir et se trouver non pas comme cet être particulier-ci, mais seulement comme un être universel, et pourrait par suite aussi supporter l'effectivité ob-jective, l'excluant comme un être particulier, de l'esprit universel. – Mais, dans la liberté absolue, ni la conscience qui est plongée dans un être-là multiforme ou qui se fixe des fins et pensées déterminées, ni un monde valide *extérieur*, qu'il s'agisse de celui de la réalité effective ou de celui de la pensée, n'étaient, la première avec le second, en interaction, tandis qu'étaient bien dans une telle interaction le monde pris purement et simplement dans la forme de la conscience, en tant que volonté universelle, et, de même, la conscience de soi, venue, après s'être retirée de tout être-là étendu ou d'un but et jugement multiforme, se contracter dans le Soi simple. C'est pourquoi la culture que cette conscience de soi atteint dans

1. La négativité de la volonté universelle s'affirmant en sa pureté la fait se différencier à nouveau d'elle-même en des particularités socio-politiques qu'elle tolère parce qu'elle émanent d'elle, et qu'elle fait tolérer aux volontés singulières, dont le lien immédiat avec elle, où celles-ci cherchaient leur affirmation absolue, s'est révélé être leur négation, leur mort, absolue.

l'interaction avec l'essence en question est la plus sublime et l'ultime culture, qui consiste, pour une telle conscience, à voir son effectivité simple toute pure disparaître immédiatement et passer dans le néant vide. Dans le monde même de la culture, elle ne parvient pas à intuitionner sa négation, ou sa séparation d'avec soi, qui la rend étrangère à soi, dans cette forme de la pure abstraction; mais sa négation est la négation remplie – soit l'honneur, soit la richesse – qu'elle gagne à la place du Soi dont elle s'est séparée en se le rendant étranger, – ou [encore :] le langage de l'esprit et de l'intellection, que la conscience déchirée acquiert, ou bien [encore :] cette négation remplie, est le ciel de la foi ou l'utile des Lumières. Toutes ces déterminations sont disparues dans la perte dont le Soi | fait l'expérience dans la liberté absolue; sa négation est la mort dépourvue de signification, la terreur pure du négatif qui n'a rien en lui de positif, rien qui le remplisse. – En même temps, cependant, cette négation, dans son effectivité, n'est pas quelque chose d'*étranger*; elle n'est ni la *nécessité* universelle ayant son lieu au-delà dans laquelle sombre le monde éthique, ni le hasard singulier de la possession qu'on a en propre ou de l'humeur du possédant dont la conscience déchirée se voit dépendante, – mais elle est la *volonté universelle*, qui, dans cette ultime abstraction opérée par elle, n'a rien de positif et, par conséquent, ne peut rien rendre en échange du sacrifice; – mais c'est précisément pour cette raison que, sans aucune médiation, elle ne fait qu'un avec la conscience de soi, ou [encore :] elle est ce qui est purement positif parce qu'elle est ce qui est purement négatif; et la *mort* dépourvue de signification, la négativité sans remplissement du Soi, se renverse, dans le concept intérieur, en positivité absolue. Pour la conscience, l'unité immédiate d'elle-même avec la volonté universelle, son exigence de se savoir, en tant qu'elle est ce point déterminé-ci, dans la volonté universelle, se change en l'expérience purement et simplement opposée. Ce qui disparaît pour cette conscience en l'occurrence, c'est l'*être* abstrait ou l'immédiateté du point sans substance, et cette immédiateté disparue est la volonté universelle elle-même, comme laquelle ladite conscience se sait maintenant dans la mesure où elle est une *immédiateté supprimée*, dans la mesure où elle est pur savoir ou pure volonté[1]. De ce fait, elle sait une telle volonté comme soi-même et

1. Jusqu'à l'issue, culturellement négative (il faudra passer dans un autre « pays » du monde spirituel que la culture), de la culture achevée en la liberté absolue, la négation de

soi-même comme essence, toutefois pas | comme l'essence *ayant immédiatement le caractère d'un étant,* elle ne sait la volonté en question ni comme le gouvernement révolutionnaire, ni comme l'anarchie s'efforçant de constituer l'anarchie, et elle ne se sait pas non plus comme le centre de cette faction-ci ou de la faction qui lui est opposée, mais la *volonté universelle* est son *pur savoir et vouloir,* et elle, la conscience dont nous parlons, est volonté universelle en tant qu'elle est ce pur savoir et vouloir. Elle ne *s'*y perd pas *elle-même,* car le pur savoir et vouloir est bien plutôt elle-même, en tant qu'elle est le point-atome de la conscience. Elle est donc l'interaction du savoir pur avec lui-même; le *savoir* pur en tant qu'*essence* est la volonté universelle; mais cette *essence* n'est tout bonnement que le savoir pur. La conscience de soi est donc le savoir pur de l'essence comme savoir pur. Elle est en outre, comme *Soi singulier,* seulement la forme du sujet ou du faire effectif, une forme qui est sue par elle comme *forme*; de même, pour elle, l'effectivité *ob-jective,* l'*être,* est purement et simplement une forme dépourvue d'un Soi; car une telle effectivité serait le non-su; mais le savoir dont il s'agit ici sait le savoir comme l'essence.

La liberté absolue a donc concilié en et avec soi-même l'opposition de la volonté universelle et de la volonté singulière; l'esprit rendu étranger à soi par sa séparation d'avec soi, une fois qu'il a été poussé à la pointe de son opposition, dans laquelle le pur vouloir et l'être qui est purement voulant sont encore différents, rabaisse cette opposition à une forme transparente et s'y trouve lui-même. – De même que le royaume du monde effectivement réel passe dans le royaume de la foi et de l'intellection, de même la liberté absolue passe, de sa | réalité effective qui se détruit elle-même, dans un autre pays de l'esprit conscient de soi, où elle vaut, dans cette ineffectivité, comme le vrai, un vrai tel que l'esprit se repaît de sa pensée pour autant qu'il *est de la pensée* et qu'il le reste, et qu'il sait cet être inclus dans la conscience de soi comme l'essence parfaite et complète. Voici qu'est née la figure nouvelle, celle de l'*esprit moral.*

soi encore limitée ou déterminée du Soi se sacrifiant à un universel lui-même encore déterminé était, pour chacun d'eux, en leur détermination subsistante ainsi confirmée, un échange médiatisant leur réunion. Mais la liberté absolue est la négation réelle totale de la volonté singulière se laissant immédiatement pénétrer par la volonté universelle alors présente à soi idéalement en elle, comme le pur savoir de Soi du vouloir absolument tel, comme le vouloir moral.

| C

L'ESPRIT CERTAIN DE LUI-MÊME
LA MORALITÉ

Le monde éthique montra l'esprit qui n'avait fait en lui que prendre congé par son trépas, *le Soi singulier,* comme étant le destin et la vérité de lui-même. Mais cette *personne du droit* a sa substance et son remplissement hors d'elle. Le mouvement du monde de la culture et de la foi supprime cette abstraction de la personne, et, du fait de la séparation d'avec soi rendant étranger à soi qui est portée à son accomplissement, du fait de l'abstraction suprême, la substance devient pour le Soi de l'esprit d'abord la *volonté universelle,* et enfin sa propriété à lui. Ici, donc, le savoir semble être enfin devenu parfaitement égal à sa vérité; car sa vérité est ce savoir lui-même, et toute opposition des deux côtés est disparue; et cela, non pas *pour nous* ou *en soi,* mais pour la conscience de soi elle-même. Celle-ci s'est en effet rendue maîtresse elle-même de l'opposition [constitutive] de la conscience. Cette dernière repose sur l'opposition de la certitude de soi-même et de l'ob-jet; or l'ob-jet est maintenant à lui-même la certitude de soi, le savoir, de même que la certitude de soi-même, comme | telle, n'a plus de buts propres, donc n'est plus dans la déterminité, mais est un savoir pur.

Le savoir de la conscience de soi est donc pour elle la *substance* même. Celle-ci est, pour la conscience de soi, aussi bien *immédiate* qu'absolument *médiatisée,* dans une unité indissociée. Elle est *immédiate,* de même que la conscience éthique sait et fait elle-même le devoir et lui appartient comme à sa nature; mais la conscience de soi dont il s'agit ici n'est pas un *caractère,* comme l'est la conscience éthique, laquelle est, en raison de son immédiateté, un esprit déterminé,

appartient seulement à l'une, unique, des essentialités éthiques, et comporte ce côté de *ne pas savoir*. – Elle est *absolue médiation*, comme la conscience qui se cultive et la conscience croyante; car elle est essentiellement ce mouvement du Soi qui consiste à supprimer l'abstraction de l'*être-là immédiat* et de devenir à soi-même un universel, – cela, toutefois, ni par une pure séparation d'avec soi rendant étranger à soi et un déchirement de son Soi ainsi que de la réalité effective, ni par la fuite. Mais la conscience de soi en question est à soi-même *immédiatement présente* dans sa substance, car celle-ci est le savoir de cette conscience, elle est la pure certitude intuitionnée de cette même conscience; et *une telle immédiateté* précisément, qui est la propre effectivité de ladite conscience, est toute effectivité, car l'immédiat est l'*être* lui-même, et, en tant que l'immédiateté est l'immédiateté pure, clarifiée moyennant la négativité absolue, elle est l'être pur, elle est l'*être* en général ou *tout* être.

C'est pourquoi l'essence absolue n'est pas épuisée dans la détermination consistant, pour elle, à être l'*essence* simple de la *pensée*, | mais elle est toute *effectivité*, et cette effectivité est seulement en tant que savoir; ce que la conscience ne saurait pas n'aurait aucun sens et ne peut être aucune puissance pour elle; en sa volonté qui sait se sont contractés toute ob-jectivité et tout monde. Elle est absolument libre en ce qu'elle sait sa liberté, et c'est précisément ce savoir de sa liberté qui est sa substance et son but ainsi que son unique contenu.

a
L'INTUITION OU VISION MORALE DU MONDE[1]

La conscience de soi sait le devoir comme l'essence absolue; elle n'est liée que par lui, et cette substance est sa propre conscience pure; le devoir ne peut pas recevoir pour elle la forme de quelque chose d'étranger. Mais, ainsi enfermée en elle-même, la conscience de soi morale n'est pas encore posée et considérée comme *conscience*. L'ob-jet est un savoir immédiat, et, ainsi purement pénétré par le Soi, il n'est pas un ob-jet. Mais, étant essentiellement la médiation et négativité, la conscience de soi a dans son concept la relation à un *être-autre*, et elle est conscience. Cet être-autre, d'un côté, parce que le devoir constitue le seul but et ob-jet essentiel de cette conscience de soi, est pour elle une

1. « Moralische Weltanschauung ». – Cf. ci-dessus, note 1, p. 387.

effectivité complètement *dépourvue de signification*. Mais, parce qu'une telle conscience est si parfaitement enfermée en elle-même, elle se comporte à l'égard de cet être-autre d'une façon parfaitement libre et | indifférente, et c'est pourquoi, d'un autre côté, l'être-là est un être-là complètement laissé à sa propre liberté par la conscience de soi, [et] qui ne se rapporte pareillement qu'à lui-même; plus la conscience de soi devient libre, plus libre devient aussi l'ob-jet négatif de sa conscience[1]. Cet ob-jet est, de ce fait, un monde accompli dans lui-même en une individualité propre, un tout subsistant-par-soi de lois spécifiques, de même qu'un cours subsistant-par-soi et une réalisation effective libre de ces lois, – une *nature* en général, dont les lois, tout comme son faire, appartiennent à elle-même comme à une essence qui ne se soucie pas de la conscience de soi morale, tout comme celle-ci ne se soucie pas d'une telle nature.

A partir de cette détermination s'élabore une *intuition* ou *vision morale du monde*, qui consiste dans la *mise en relation* de l'être-en-et-pour-soi *moral* et de l'être-en-et-pour-soi *naturel*. Au fondement de cette mise en relation, il y a aussi bien la complète *indifférence* et propre *subsistance-par-soi* de la *nature* et de la *moralité* prise en ses buts et en son activité, l'une à l'égard de l'autre, que, de l'autre côté, la conscience de l'essentialité, unique entre toutes, du devoir, ainsi que de la complète non-subsistance-par-soi et inessentialité de la nature[2]. La vision morale du monde contient le développement des moments qui sont contenus dans cette relation de présuppositions aussi totalement conflictuelles entre elles[3].

1. La liberté est pour Hegel, à tous ses niveaux, une réciprocité. Fichte avait déjà développé ce thème. Hegel répétera qu'être libre, c'est libérer.

2. Hegel reprend ici, lui aussi, le grand thème kantien, mais en nouant intimement, originairement, les opposés que sont, dans celui-là, la liberté et la nature. Une telle identité des opposés se développera dans la dialectique de la vision morale du monde, si riche en conflits. L'exposition de cette dialectique sera une reprise critique de la philosophie morale de Kant, déjà élaborée dans les premiers textes de Hegel, notamment *Foi et savoir* ainsi que l'article sur le Droit naturel. Hegel va reconstruire spéculativement, en les critiquant par là même, notamment les postulats de la raison pratique kantienne.

3. Hegel va analyser la vision *morale* du *monde* suivant la synthèse, jugée par Kant pratiquement, moralement, nécessaire, des deux moments constitutifs de l'objet de la raison pratique, le souverain bien, à savoir du bien suprême, condition absolue de celui-là, qu'est la vertu comme réalisation de la conscience morale du devoir, et du bonheur, proportionné à celle-ci, qui renvoie à la réalité mondaine, extérieure ou intérieure à la conscience. Pour Kant, la synthèse pratiquement exigée de la vertu comme réalité de

1 Pour commencer, est donc présupposée la conscience morale en général; le devoir vaut pour elle comme l'essence, pour elle qui est *effective* et *active*, et qui, dans son effectivité et son acte, accomplit le devoir. Mais, pour cette | conscience morale, il y a en même temps la liberté présupposée de la nature, ou [encore :] elle *fait l'expérience* de ce que la nature ne se soucie pas de lui donner la conscience de l'unité de son effectivité à elle, la conscience, avec l'effectivité naturelle, et de ce que cette nature, donc, la fait *peut-être* devenir *heureuse*, et, aussi bien, *peut-être pas*. En revanche, la conscience qui n'est pas morale trouve peut-être, de façon contingente, sa réalisation effective là où la conscience morale voit seulement une *occasion incitant* à l'agir, mais sans voir lui échoir en partage, du fait de cet agir, le bonheur de l'exécution et de la jouissance de l'accomplissement. C'est pourquoi elle trouve bien plutôt des raisons de se plaindre d'une telle situation faite de l'inadéquation entre elle-même et l'être-là, et de l'injustice qui la borne à n'avoir son ob-jet que comme *pur devoir* et l'empêche de voir au contraire effectivement réalisés cet ob-jet ainsi qu'*elle-même*.

La conscience morale ne peut pas renoncer à la félicité et laisser ce moment à l'écart de son but absolu. Le but qui est énoncé comme *pur devoir* a en lui essentiellement ce caractère de contenir cette conscience de soi *singulière*; la *conviction individuelle* et le savoir de celle-ci constituent un moment absolu de la moralité. Ce moment, présent à même le *but* devenu *ob-jectif*, à même le devoir *accompli*, est la conscience *singulière* qui s'intuitionne comme effectivement réalisée, ou la *jouissance*, qui, de ce fait, est considérée dans le concept, il est vrai, non pas immédiatement de la moralité comme *disposition*

la conscience du devoir, fait nécessairement poser comme étant, postuler, l'existence indéfinie, l'immortalité, de l'âme; quant à la synthèse de cette vertu, être du devoit-être, et du bonheur, réception d'un être, elle fait postuler un Dieu liant hiérarchiquement la liberté et la nature, la vertu et la félicité. Après avoir exposé ces deux postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, Kant rapporte les postulats en général aux trois Idées de la raison spéculative (âme, monde, Dieu) et en dénombre donc trois : immortalité, liberté et Dieu. – Hegel, lui, examinera d'abord, dans la conscience morale, l'exigence de l'harmonie objective (« étant-en-soi ») de la moralité et de la nature objective, puis celle de l'harmonie subjective (« étant-pour-soi ») de la moralité et de la nature subjective (la sensibilité), et enfin – s'élevant de la cosmologie et de la psychologie à la théologie – l'exigence de l'harmonie objective-subjective (« étant-en-et-pour-soi ») réalisée dans l'unité divine de l'en-soi, objectif, et de la conscience, subjective, du devoir (un) et de l'effectivité (multiple).

intérieure de l'esprit[1], | mais dans le concept de la *réalisation effective* de celle-ci. Mais, de ce fait, la jouissance réside aussi dans la moralité prise comme *disposition intérieure de l'esprit*; car celle-ci vise à ne pas rester une disposition intérieure de l'esprit en opposition à l'agir, mais à *agir* ou à se réaliser effectivement. Le but, étant énoncé comme le tout avec la conscience de ses moments, est donc ceci, à savoir que le devoir accompli soit aussi bien une action purement morale que l'*individualité* réalisée, et que la *nature*, en tant qu'elle est le côté de la *singularité* faisant face au but abstrait, ne fasse qu'*un* avec celui-ci. – De même qu'est nécessaire l'expérience de la désharmonie des deux côtés, parce que la nature est libre, de même le devoir est aussi seul l'essentiel, et la nature est face à lui ce qui est dépourvu d'un Soi. Ce *but* total en question que l'harmonie constitue contient dans lui-même la réalité effective elle-même. Il est en même temps la *pensée* de la *réalité effective*. L'harmonie de la moralité et de la nature, ou – en tant que la nature n'est prise en considération que dans la mesure où la conscience fait l'expérience de son unité avec elle – l'harmonie de la moralité et de la félicité, est *pensée* comme *étant* nécessairement, ou elle est *postulée*. Car *exiger* exprime que quelque chose est pensé [comme] *étant*, qui n'est pas encore effectivement réel; [c'est là] une nécessité, non pas du *concept* comme concept, mais de l'*être*. Cependant, la nécessité est en même temps essentiellement la mise en relation par le concept. L'*être* exigé n'appartient donc pas à la représentation de la conscience contingente, mais il réside dans le concept de la moralité lui-même, dont | le contenu vrai est l'*unité* de la conscience *pure* et de la conscience *singulière*; c'est de cette dernière que relève l'exigence que cette unité soit *pour elle* en tant qu'une réalité effective, ce qui est, dans le *contenu* du but, la félicité, tandis que c'est, dans la *forme* de ce but, l'être-là en général. – C'est pourquoi cet être-là exigé, ou l'unité des deux [consciences], n'est pas un souhait ou, considéré comme but, n'est pas un but tel que son atteinte serait encore incertaine, mais ce but est une exigence de la raison ou une certitude et présupposition immédiate de celle-ci.

La première expérience d'abord évoquée et le postulat énoncé à l'instant ne sont pas les seuls, mais c'est tout un cercle de postulats qui s'ouvre. La nature, en effet, n'est pas seulement ce mode d'être 2

1. « *Gesinnung* ».

extérieur totalement libre dans lequel, comme dans un pur ob-jet, la conscience aurait à réaliser son but. Cette conscience est *en elle-même* essentiellement une conscience telle que, *pour elle*, il y a cet autre réel effectif libre, c'est-à-dire qu'elle est elle-même quelque chose de contingent et de naturel. Cette nature qui, pour elle, est la sienne, est la *sensibilité,* laquelle a, dans la *figure* du vouloir, en tant que des *impulsions* et des *inclinations,* pour elle-même une essentialité *déterminée* propre ou des *buts singuliers,* [et] donc est opposée à la volonté pure et à son but pur. Mais, à l'encontre de cette opposition, c'est, pour la conscience pure, bien plutôt la relation à elle de la sensibilité, l'unité absolue de celle-ci avec elle, qui est l'essence. Toutes deux, la pensée pure et la sensibilité de la conscience, sont *en soi une seule et même conscience,* et la pensée pure est précisément celle pour | laquelle et dans laquelle cette unité pure est; mais, pour elle en tant que conscience, ce qui est, c'est l'opposition d'elle-même et des impulsions. Dans ce conflit de la raison et de la sensibilité, ce qui, pour celle-là, est l'essence, c'est qu'un tel conflit se résolve et que, comme *résultat,* surgisse l'unité d'elles deux, qui n'est pas l'unité *originelle* évoquée il y a un instant, suivant laquelle toutes deux sont dans un seul et même individu, mais une unité qui procède de l'opposition *sue* des deux. C'est seulement une telle unité qui est la moralité *effective,* car en elle est contenue l'opposition moyennant laquelle le Soi est une conscience ou un Soi seulement alors effectif et dans le fait, et en même temps un Soi universel; ou [encore :] ce qui est exprimé en cela, c'est la *médiation* qui est, comme nous le voyons, essentielle à la moralité. – En tant que, parmi les deux moments de l'opposition, la sensibilité est purement et simplement l'*être-autre* ou le négatif, tandis que, au contraire, la pure pensée du devoir est l'essence, dont rien ne peut être abandonné, l'unité produite ne semble pouvoir être réalisée que moyennant la suppression de la sensibilité. Mais, puisque cette dernière est elle-même un moment de ce devenir, le moment de la *réalité effective,* il faudra que, pour l'unité, on se contente tout d'abord de l'expression suivante, à savoir que la sensibilité soit *conforme* à la moralité. – Cette unité est également un *être postulé*, elle n'*est* pas *là*; car ce qui *est là,* c'est la conscience, ou l'opposition de la sensibilité et de la conscience pure. Cependant, ladite unité n'est pas, en même temps, un en-soi, comme | l'est le premier postulat, dans lequel la libre nature constitue l'un des côtés et où, par conséquent, l'harmonie de cette nature avec la conscience morale tombe hors de celle-ci; mais la nature est ici celle qui se trouve en cette conscience

elle-même, et ce qui importe ici, c'est la moralité en tant que telle, c'est une harmonie qui est l'harmonie propre du Soi agissant; c'est pourquoi la conscience a elle-même à la réaliser et à sans cesse accomplir des progrès dans la moralité. Mais l'*achèvement* de celle-ci est à *repousser* à l'*infini*; car, s'il intervenait effectivement, la conscience morale se supprimerait. Car la *moralité* est seulement une *conscience* morale en tant qu'elle est l'essence négative imposant le pur devoir, relativement auquel la sensibilité est seulement une signification *négative,* est seulement *non conforme.* Mais, dans l'harmonie, la *moralité* en tant que *conscience,* ou son *effectivité,* disparaît, de même que, dans la *conscience* morale ou dans l'effectivité, l'*harmonie* de cette dernière disparaît. C'est pourquoi l'achèvement ne peut être atteint effectivement, mais doit seulement être pensé comme une *tâche absolue,* c'est-à-dire comme une tâche qui demeure purement et simplement une tâche. En même temps, toutefois, son contenu est à penser comme un contenu tel qu'il doive sans réserve *être* et qu'il ne demeure pas une tâche, soit que l'on se représente la conscience comme étant dans ce terme atteint totalement supprimée, soit que l'on ne se la représente pas telle; à quoi proprement s'en tenir à ce sujet, c'est ce qui ne se laisse plus clairement distinguer dans le lointain obscur de l'infinité où, précisément pour cette raison, l'atteinte du terme visé est à repousser. | Il faudra proprement dire que la représentation déterminée ne doit pas susciter d'intérêt et être recherchée, parce que cela conduit à des contradictions – celles d'une tâche qui doit rester une tâche et pourtant être remplie, d'une moralité qui ne doit plus être conscience, plus être effective. Mais du fait de la considération que la moralité achevée contiendrait une contradiction, la sainteté de l'essentialité morale pâtirait, et le devoir absolu apparaîtrait comme quelque chose d'ineffectif.

Le premier postulat était l'harmonie de la moralité et de la nature 3
ob-jective, le but final du *monde*; l'autre l'harmonie de la moralité et de la volonté sensible, le but final de la *conscience de soi* comme telle; le premier était donc l'harmonie dans la forme de l'*être-en-soi,* l'autre l'harmonie dans la forme de l'*être-pour-soi.* Mais ce qui relie, en tant que moyen terme, ces deux buts finals en position d'extrêmes, qui sont pensés, c'est le mouvement de l'agir *effectif* lui-même. Ce sont des harmonies dont les moments, en leur être-différencié abstrait, ne sont pas encore devenus un ob-jet; c'est là ce qui se produit dans l'effectivité, où les côtés entrent en scène, dans la conscience proprement dite, chacun comme l'*autre* de l'autre. Les postulats qui naissent de là sont tels que

– tout comme les précédents contenaient seulement les harmonies séparées, *étant en soi,* puis *étant pour soi* – ils contiennent maintenant des harmonies *étant-en-et-pour-soi.*

La conscience morale, en tant qu'elle est le *savoir* et *vouloir simple* du pur *devoir* dans l'agir, | est rapportée à l'ob-jet opposé à sa simplicité, à l'effectivité du *cas multiforme,* et elle a par là un *rapport* moral multiforme. C'est ici que naissent, quant au contenu, les *multiples* lois en général, et, quant à la forme, les puissances contradictoires de la conscience qui sait et de ce qui est sans conscience. – Quant à ce qui concerne, en premier lieu, les *multiples devoirs,* ce qui vaut pour la conscience morale, c'est en somme seulement le *pur devoir* en eux ; les *multiples devoirs,* en tant que multiples, sont des devoirs *déterminés* et, par suite, en tant que tels, ils ne sont rien de sacré pour la conscience morale. Mais en même temps, puisque, de par le concept de l'*agir,* qui inclut en lui-même une effectivité multiforme et, par conséquent, une relation morale multiforme, ils sont *nécessaires,* il faut les considérer comme étant en et pour soi. Etant donné, en outre, qu'ils ne peuvent être que dans une *conscience* morale, ils sont en même temps dans une autre conscience que la conscience dont il a été question jusqu'à maintenant, pour laquelle seul le pur devoir, en tant qu'il est celui qui est pur, est en et pour soi et sacré.

Il est donc postulé qu'il y a une *autre* conscience, qui consacre les multiples devoirs ou qui les sait et veut comme des devoirs. La première conscience maintient le pur devoir *indifférent* à l'égard de tout *contenu déterminé,* et le devoir est seulement cette indifférence à l'égard d'un tel contenu. Tandis que l'autre conscience contient la relation, tout aussi essentielle, à l'agir, et la *nécessité* du contenu *déterminé*; en tant que les devoirs valent à ses yeux comme des devoirs *déterminés,* le contenu comme tel est pour elle | tout aussi essentiel que la forme par laquelle il est un devoir. Cette conscience est, de ce fait, une conscience dans laquelle l'universel et le particulier ne font purement et simplement qu'un, son concept est donc le même que le concept de l'harmonie de la moralité et de la félicité. Car cette opposition exprime aussi bien la séparation de la conscience morale *égale à elle-même* d'avec la réalité effective qui, en tant qu'elle est l'*être multiforme,* est en conflit avec l'essence simple du devoir. Mais si le premier postulat exprime seulement l'harmonie, présente comme un *étant,* de la moralité et de la nature, parce que la nature y est ce négatif de la conscience de soi, le moment de l'*être,* un tel *en-soi* est, en revanche, maintenant

essentiellement comme conscience. Car l'étant a désormais la forme du *contenu* du *devoir,* ou [encore :] il est la *déterminité* à même le *devoir déterminé.* L'en-soi est donc l'unité de termes qui sont, en tant qu'*essentialités simples,* des essentialités de la pensée, et, par suite, se trouvent seulement dans une conscience. Celle-ci est donc dorénavant un seigneur et maître du monde qui produit l'harmonie de la moralité et de la félicité et en même temps consacre les devoirs en tant que *multiples.* Ce dernier point signifie que, pour la conscience du *devoir pur,* le devoir déterminé ne peut pas être immédiatement sacré; mais, parce que, en raison de l'agir effectif, qui est un agir déterminé, il est également *nécessaire,* sa nécessité tombe, hors de cette conscience-là, dans une autre conscience, qui, par là, est la conscience médiatisant le devoir déterminé et le devoir pur, ainsi que le fondement faisant que le premier vaut lui aussi.

| Mais, dans l'action effective, la conscience se comporte comme ce Soi-ci, comme une conscience complètement singulière; elle est dirigée sur l'effectivité comme telle et elle a celle-ci pour but, car elle veut accomplir. Le *devoir en général* tombe donc hors d'elle dans un autre être-essence qui est une conscience et le saint législateur du pur devoir. Pour la conscience agissante, précisément parce qu'elle est un être agissant, l'Autre du pur devoir vaut immédiatement; ce pur devoir est donc le contenu d'une autre conscience et il n'est que de façon médiate, à savoir dans cette seconde conscience, saint pour la première.

Parce qu'il est par là posé que la validité du devoir, en tant qu'il est ce qui est saint *en et pour soi,* tombe en dehors de la conscience effective, celle-ci se tient, de ce fait, en général, en tant que la conscience morale *imparfaite,* de l'un des côtés. Aussi bien que, suivant son *savoir,* elle se sait donc comme une conscience dont le savoir et la conviction sont incomplets et contingents, aussi bien, suivant son *vouloir,* se sait-elle comme une conscience dont les buts sont affectés de sensibilité. C'est pourquoi, en raison de son indignité, elle ne peut pas, pour ce qui est de la félicité, la considérer nécessaire, mais comme quelque chose de contingent, et elle ne peut l'attendre que de la grâce.

Mais, bien que l'effectivité de la conscience en question soit imparfaite, le devoir vaut néanmoins, pour son *pur* vouloir et savoir, comme l'essence; dans le concept, pour autant qu'il est opposé à la réalité, ou dans la pensée, elle est donc parfaite. Mais l'essence absolue est précisément ce qui est ainsi pensé, et ce qui est postulé au-delà de l'effectivité; | elle est par conséquent la pensée dans laquelle le savoir et

vouloir moralement imparfait vaut pour parfait, dans laquelle, par là aussi, en tant qu'elle prend celui-ci pour possédant le juste poids, elle répartit la félicité suivant la dignité, c'est-à-dire suivant le *mérite* qui est *attribué* à lui.

4 La vision du monde est en cela achevée; car, dans le concept de la conscience de soi morale, les deux côtés, le pur devoir et l'effectivité, sont posés dans une seule et même unité et, de ce fait, l'un tout comme l'autre, non pas en tant qu'étant en et pour soi, mais en tant que *moments* ou en tant que supprimés. C'est là ce qui, dans l'ultime partie de la vision morale du monde, devient pour la conscience; le pur devoir, en effet, cette conscience le pose dans un autre être-essence que celui qu'elle est elle-même, c'est-à-dire qu'elle le pose, pour une part, comme quelque chose de *représenté,* pour une autre part, comme quelque chose qui n'est pas ce qui vaut en et pour soi, tandis que ce qui n'est pas moral vaut bien plutôt comme parfait. De même, elle se pose elle-même comme une conscience dont l'effectivité, qui n'est pas adéquate au devoir, est supprimée et, en tant que *supprimée* ou dans la *représentation* de l'essence absolue, ne contredit plus la moralité.

Pour la conscience morale elle-même, sa vision morale du monde n'a cependant pas cette signification, qu'elle développe dans une telle vision son propre concept et y fait de lui son ob-jet; elle n'a conscience ni de cette opposition quant à la forme, ni non plus de l'opposition quant au contenu, | dont elle ne met pas en relation et ne compare pas les parties entre elles, étant donné, au contraire, que, dans son développement, elle se roule plus avant en son cours[1] sans être le *concept,* qui les tient ensemble, des moments. Car elle sait seulement la *pure essence,* ou l'ob-jet, pour autant qu'il est *devoir,* pour autant qu'il est ob-jet *abstrait* de sa conscience pure, comme pur savoir ou comme soi-même. Elle se comporte donc seulement de façon pensante, non pas de façon concevante[2]. C'est pourquoi l'ob-jet de sa conscience *effective*

1. « sich... fortwälzt » – La conscience morale *est* le cours spontané de ses pensées, elle ne les *a* pas, ne les possède et maîtrise pas en étant leur concept.

2. La conscience saisit *in fine* l'unité de la moralité et de l'effectivité toutes deux rabaissées à deux moments, à tour de rôle en soi mais aussi seulement dans et par elle, d'elle-même alors réduite à une simple *représentation* qu'elle se fait d'elle-même. Mais, la représentation étant une pensée qui pense le pensé comme *étant,* comme *autre* qu'elle, sans, par conséquent, le *concevoir* comme identique à elle, la conscience morale saisit une telle unité d'elle-même comme autre qu'elle, comme au-delà d'elle. C'est là

ne lui est pas encore transparent; elle n'est pas le concept absolu, qui, seul, saisit l'*être-autre* en tant que tel, ou son contraire absolu, comme soi-même. Certes, sa propre effectivité, de même que toute effectivité ob-jective, vaut pour elle comme l'*inessentiel*; mais sa liberté est la liberté de la pure pensée, face à laquelle la nature est, pour cette raison, en même temps, venue à l'être comme quelque chose qui est tout aussi libre. Parce que les deux moments, la *liberté de l'être* et l'inclusion de celui-ci dans la conscience, sont de la même manière dans la conscience morale en question, son ob-jet devient comme un ob-jet ayant le caractère d'un *étant,* qui *en même temps* n'est que *pensé*; dans la dernière partie de son intuition ou vision, le contenu est essentiellement posé d'une façon telle que son *être* est un être *représenté,* et cette liaison de l'être et de la pensée, énoncée comme ce qu'elle est en fait, est l'acte de *se représenter.*

En tant que nous considérons la vision morale du monde d'une façon telle que cette manière d'être ob-jective n'est rien d'autre que le concept même de la conscience de soi morale, concept que celle-ci se rend ob-jectif, | il se produit, comme résultant de cette conscience prise de la forme de l'origine propre à ladite vision du monde, une autre figure de sa présentation. – Ce qui vient en premier, en effet, dont on part, c'est la conscience de soi morale *effective,* ou le fait qu'*il y a une telle conscience.* Car le concept la pose à travers cette détermination que, pour elle, toute réalité effective en général n'a d'essence que pour autant qu'elle est conforme au devoir, et il pose une telle essence comme savoir, c'est-à-dire dans une unité immédiate avec le Soi effectif; cette unité est par là elle-même effective, elle *est* une conscience morale effective. – Celle-ci, alors, comme conscience, se représente son contenu comme ob-jet, à savoir comme *but final du monde,* comme harmonie de la moralité et de toute réalité effective. Mais en tant qu'elle représente cette unité comme *ob-jet* et qu'elle n'est pas encore le concept, lequel détient la puissance sur l'ob-jet comme tel, l'unité en question est pour elle un négatif de la conscience de soi ou, encore, tombe hors d'elle, comme un au-delà de son effectivité, mais en même temps comme un au-delà qui est pensé *aussi* comme *étant,* mais seulement pensé.

une contradiction qui, se contredisant elle-même, s'exposera comme la dialectique, à venir, du « déplacement » de la conscience morale.

Ce qui, par là, lui reste, à elle qui, comme conscience de soi, est quelque chose d'*autre* que l'ob-jet, c'est la non-harmonie de la conscience du devoir et de l'effectivité. La proposition s'énonce, de ce fait, maintenant ainsi : *il n'y a pas de conscience de soi effective moralement achevée* ; – et, puisque le [caractère] moral en général n'est que pour autant qu'il est achevé, car le devoir est le *pur en-soi* sans mélange et la moralité consiste seulement dans la conformité à cet | être pur, la deuxième proposition veut dire en somme ceci, à savoir qu'il n'y a *rien qui soit effectif en étant moral.*

Mais en tant que, troisièmement, la conscience morale est un Soi un, elle est *en soi* l'unité du devoir et de l'effectivité ; cette unité lui devient donc ob-jet, en tant que la moralité achevée, – mais comme un *au-delà* de son effectivité, – un au-delà qui, toutefois, doit être effectif.

Dans ce terme visé de l'unité synthétique des deux premières propositions, l'effectivité consciente de soi est, aussi bien que l'est le devoir, seulement posée comme un moment supprimé ; car aucun des deux facteurs n'est isolé en sa singularité ; mais eux, dont la détermination essentielle est d'être *libres l'un de l'autre*, sont par là tels que chacun, dans l'unité, n'est plus libre de l'autre, que donc chacun est supprimé, et ils deviennent par là ob-jet, quant au contenu, comme des facteurs dont *chacun vaut pour l'autre,* et, quant à la forme, d'une manière telle que cet échange entre eux est en même temps seulement *représenté.* – Ou [encore :] ce qui *n'*est *pas* moral *effectivement,* parce qu'il est aussi bien pure pensée et élevé au-dessus de son effectivité, est pourtant, dans la représentation, moral, et il est pris pour pleinement valable. De ce fait, la première proposition, selon laquelle il *y a* une conscience de soi morale, est établie, mais en étant liée à la seconde, selon laquelle il n'*y en a* pas, ce qui signifie qu'il *y en a* une, mais seulement dans la représentation, ou [encore :] il n'y en a assurément pas, mais elle est pourtant tenue pour telle par une autre.

| b
LE DÉPLACEMENT

Dans la vision morale du monde, pour une part, nous voyons la conscience *elle-même engendrer consciemment* son ob-jet ; nous ne la voyons pas trouver là celui-ci comme quelque chose d'étranger, et nous ne le voyons pas non plus advenir pour elle sans qu'elle en ait conscience, mais elle procède en tout lieu suivant une raison pour

laquelle elle *pose* l'*essence ob-jective* : elle sait donc celle-ci comme soi-même, car elle se sait soi-même comme le facteur *actif* qui l'engendre. Elle semble, du coup, parvenir ici à son repos et à sa satisfaction, car ceux-ci, elle ne peut les trouver que là où elle n'a plus besoin d'aller au-delà de son ob-jet, parce que celui-ci ne va plus au-delà d'elle. Mais, d'un autre côté, elle pose elle-même bien plutôt cet ob-jet *hors d'elle-même,* comme un au-delà d'elle-même. Pourtant, cet étant-en-et-pour-soi est aussi bien posé comme quelque chose qui n'est pas libre de la conscience de soi, mais qui est en vue de cette dernière et par elle.

C'est pourquoi la vision morale du monde n'est en fait rien d'autre que l'élaboration de cette contradiction, située au fondement, suivant ses divers côtés ; elle est, pour utiliser ici, lieu de sa plus grande convenance, une expression kantienne, *tout un nid* de contradictions vides de pensée[1]. La conscience se comporte dans ce développement d'une façon telle qu'elle fixe un moment, puis, de là, | passe immédiatement à l'autre et supprime le premier ; mais, dès qu'elle *a mis en place* ce deuxième moment, elle le *déplace aussi* à son tour et fait bien plutôt du contraire l'essence. En même temps, elle est *aussi* consciente de sa contradiction et du *déplacement* qu'elle opère, car, d'un moment, elle passe *immédiatement*, en *relation avec ce moment même*, au moment opposé ; *parce qu'un* moment n'a aucune réalité pour elle, elle le pose précisément lui-même comme *réel,* ou, ce qui est la même chose, pour affirmer l'*un des moments* comme étant en soi, elle affirme le moment *opposé* comme le moment étant-en-soi. Elle confesse par là qu'elle ne prend en fait aucun d'eux au sérieux. C'est là ce qui est à examiner de plus près dans les moments de ce mouvement qui donne le vertige.

Laissons, pour commencer, la présupposition qu'il y a une 1
conscience morale effectivement réelle reposer tranquillement en et sur elle-même, puisqu'elle est faite immédiatement sans relation à quelque chose qui la précèderait, et tournons-nous vers l'harmonie de la moralité et de la nature, le premier postulat. Elle doit être *en soi,* non pas pour la conscience effectivement réelle, elle ne doit pas être présente, puisque le présent est bien plutôt seulement la contradiction des deux,

1. Dans la *Critique de la raison pure* (Dialectique transcendantale, l'Idéal de la simple raison, 5 : De l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu), Kant écrivait que, « dans cet argument cosmologique se tenait caché tout un nid de prétentions dialectiques » (*Kritik der reinen Vernunft*, B 637, in *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, rééd. Walter de Gruyter, Berlin, 1968, III, p. 407).

de la moralité et de la nature. Dans le présent, la *moralité* est admise comme *donnée là,* et la réalité effective est mise en place d'une façon telle qu'elle ne serait pas en harmonie avec elle. Mais la conscience morale *effective* est une conscience *agissante*; c'est en cela que consiste justement l'effectivité de sa moralité. Mais, dans l'*agir* lui-même, la mise en place dont il vient d'être question est immédiatement déplacée; car l'agir n'est rien d'autre | que la réalisation effective du but moral intérieur, rien d'autre que la production d'une *réalité effective déterminée* par le *but* ou de l'harmonie du but moral et de la réalité effective elle-même. En même temps, l'accomplissement de l'action est pour la conscience, il est la *présence* de cette unité de la réalité effective et du but; et, parce que, dans l'action accomplie, la conscience se réalise effectivement comme cet être singulier-ci ou intuitionne l'être-là dans son être-retourné en elle, et que c'est en cela que consiste la jouissance, alors, dans la réalité effective du but moral, est en même temps contenue aussi cette forme d'elle-même qu'on appelle la jouissance et la félicité. – L'agir accomplit donc en fait immédiatement ce qui était dit, comme quelque chose d'établi, n'avoir pas lieu, et qui devait être seulement un postulat, seulement un au-delà. La conscience exprime donc par le fait, qu'elle ne prend pas au sérieux la postulation, parce que le sens de l'agir est bien plutôt celui-ci, à savoir de faire un présent de ce qui ne devait pas être dans le présent. Et en tant que c'est en vue de l'agir que l'harmonie est postulée – ce qui, en effet, doit devenir *effectif* moyennant l'agir, est nécessairement tel *en soi,* autrement l'effectivité ne serait pas *possible* –, la connexion de l'agir et du postulat est constituée d'une telle façon que, en vue de l'agir, c'est-à-dire en vue de l'harmonie *effective* du but et de l'effectivité, cette harmonie est posée comme *non effective,* comme étant *au-delà.*

| En tant qu'il y a *action,* l'*inadéquation* du but et de l'effectivité n'est donc pas du tout prise au sérieux; au contraire, l'*agir* lui-même semble être pris au sérieux. Mais, en réalité, l'action effective est seulement une action de la conscience *singulière,* donc elle-même seulement quelque chose de singulier, et l'œuvre est contingente. Mais le but de la raison, en tant qu'il est le but universel, embrassant tout, n'est rien de moins que le monde tout entier; c'est un but final qui va loin au-delà du contenu de cette action singulière-ci et qui, par suite, est à placer d'une façon générale au-delà de tout agir effectif. Parce que c'est le plus grand bien universel qui doit être réalisé, rien de bien n'est fait. Mais, en fait, le caractère de *néant* attaché à l'agir effectif, et la

réalité seulement réservée au but *total,* qui sont maintenant mis en place, sont aussi à leur tour, suivant tous les côtés, déplacés. L'action morale n'est pas quelque chose de contingent et de limité, car elle a pour essence le pur *devoir*; celui-ci constitue le but *total unique*; et l'action, donc, en tant que réalisation effective d'un tel but, est, en toute la limitation que peut avoir par ailleurs le contenu, l'accomplissement du but absolu tout entier. Ou [encore :] si, à nouveau, l'effectivité est prise comme la nature qui a ses *propres* lois et qui est opposée au pur devoir, de telle sorte, donc, que le devoir ne peut pas réaliser sa loi en elle, alors, en tant que le devoir comme tel est l'essence, ce qui importe, ce *n*'est *pas* en fait l'*accomplissement* du pur devoir, qui est le | but total; car l'accomplissement aurait bien plutôt pour but, non pas le pur devoir, mais ce qui est opposé à lui, l'*effectivité.* Cependant, que ce ne soit pas l'effectivité qui importe, c'est ce qui est, à son tour, déplacé; car, suivant le concept de l'agir moral, le pur devoir est essentiellement une conscience *active*; on doit donc assurément agir, le devoir absolu doit être empreint dans la nature tout entière, et la loi morale devenir loi naturelle.

Si nous laissons donc ce *souverain bien*[1] valoir comme l'essence, la conscience ne prend pas du tout au sérieux la moralité. Car, dans ce souverain bien, la nature n'a pas une autre loi que la moralité. De ce fait, l'agir moral lui-même disparaît, car l'agir n'est que sous la présupposition d'un négatif qui est à supprimer par l'action. Mais si la nature est conforme à la loi morale, celle-ci serait, à coup sûr, lésée par l'agir, par la suppression de l'étant. – Dans la supposition qui a été admise, est donc accordé comme l'état essentiel un état dans lequel l'agir moral est superflu et n'a pas lieu du tout. Le postulat de l'harmonie de la moralité et de l'effectivité – une harmonie qui est posée par le concept de l'agir moral, concept prescrivant de mettre en accord les deux termes – s'exprime donc aussi de ce côté comme suit : parce que l'agir moral est le but absolu, le but absolu est que l'agir moral ne soit pas du tout présent.

| Si nous rassemblons ces moments à travers lesquels la conscience morale s'est, dans sa représentation morale, roulée plus avant en son cours, il appert qu'elle supprime à son tour chacun d'eux dans son

1. « dieses *höchste Gut* » : c'est là l'expression kantienne pour désigner l'unité hiérarchisée du « bien suprême [das oberste – supremum – Gut] » qu'est la vertu, conditionnante, et du bonheur, dont l'adjonction seule fait du souverain bien un bien « accompli [vollendetes, consummatum] ».

contraire. Elle part de ceci, à savoir que, *pour elle*, la moralité et l'effectivité ne s'harmoniseraient pas, mais cela, elle ne le prend pas au sérieux, car, dans l'action, il y a *pour elle* la présence de cette harmonie. Mais elle ne prend pas non plus au sérieux cet *agir*, étant donné qu'il est quelque chose de singulier; car elle a un but si élevé : le *souverain bien*. Mais celui-ci est, à son tour, seulement un déplacement de la Chose, car en lui tout agir et toute moralité s'écrouleraient. Ou [encore :] à proprement parler, elle ne prend pas au sérieux l'agir *moral*, mais ce qu'il y a de plus souhaitable, d'absolu, c'est que le souverain bien soit réalisé et que l'agir moral devienne superflu[1].

2 A partir de ce résultat, la conscience doit forcément, dans son mouvement contradictoire, se rouler plus avant dans son cours et déplacer nécessairement à son tour la *suppression* de l'agir moral. La moralité est l'en-soi; qu'elle ait lieu, [et] le but final du monde ne peut pas être réalisé, mais la conscience morale doit nécessairement être *pour soi* et trouver là une *nature opposée* à elle. Mais elle doit nécessairement être achevée en elle-même. C'est là ce qui conduit au deuxième postulat, celui de l'harmonie d'elle-même et de la nature qui est immédiatement en elle, la sensibilité. La conscience de soi morale établit son but comme pur, comme indépendant des inclinations et des impulsions, au point qu'il | a éliminé en lui-même les buts de la sensibilité. – Mais, cette suppression établie de l'essence sensible, ladite conscience la déplace à son tour. Elle agit, amène son but à l'effectivité, et la sensibilité consciente de soi qui doit être supprimée est précisément ce moyen terme entre la conscience pure et l'effectivité, – cette sensibilité est l'instrument que la conscience pure utilise pour se réaliser effectivement, ou l'organe, et ce qu'on appelle impulsion, inclination. C'est pourquoi la suppression des inclinations et impulsions n'est pas prise au sérieux, car ce sont précisément elles qui constituent la *conscience de soi en train de se réaliser effectivement.* Cependant, elles ne doivent pas non plus être *réprimées,* mais seulement être *conformes* à la raison. Elles lui sont aussi conformes, car l'*agir* moral

1. Il y aurait, certes, beaucoup à dire de cette critique hégélienne des contradictions kantiennes, comme, d'ailleurs, de la critique générale que Hegel – depuis ses articles notamment publiés, au début de son séjour à Iéna, dans le *Journal critique de la philosophie* – dirige contre Kant; il opère manifestement lui-même un « déplacement » du thème kantien, délaissant, en particulier, son propre thème, à savoir que le bien est *à faire* tout autant qu'il *est*.

n'est rien d'autre que la conscience qui se réalise effectivement, donc se donne la figure d'une *impulsion*, c'est-à-dire qu'il est immédiatement l'harmonie présente de l'impulsion et de la moralité. Mais, en fait, l'impulsion n'est pas seulement cette figure vide qui pourrait avoir en elle un autre ressort que celui qu'elle-même est, et être poussée par lui. Car la sensibilité est une nature qui a en elle-même ses propres lois et ses propres ressorts; c'est pourquoi la moralité ne peut considérer sérieusement qu'elle est le ressort donnant leur impulsion aux impulsions, l'angle d'inclinaison des inclinations. Car, en tant que ces impulsions et inclinations ont leur déterminité fixe propre et leur contenu spécifique, la conscience à laquelle elles seraient conformes serait bien plutôt conformes à elles; une conformité dont la conscience de soi morale demande à être préservée. – L'harmonie | des deux moments [, l'impulsion et la moralité,] est donc seulement *en soi* et *postulée.* – Dans l'agir moral, l'harmonie *présente* de la moralité et de la sensibilité était à l'instant mise en place, mais c'est là ce qui, *maintenant, est* déplacé; elle est au-delà de la conscience, dans un lointain nébuleux dans lequel plus rien ne se laisse de façon précise différencier ni concevoir; car, avec la tentative, que nous avons faite à l'instant, de concevoir cette unité, cela n'a pas marché. – Mais, dans cet en-soi, c'est, au total, la conscience qui fait abandon d'elle-même. Cet en-soi est son achèvement moral, dans lequel le combat de la moralité et de la sensibilité a cessé et où la dernière se trouve conforme à la première d'une manière qu'on ne peut saisir. – C'est pourquoi cet achèvement est à son tour lui-même seulement un déplacement de la Chose, car, en réalité, la *moralité* ferait en lui bien plutôt abandon d'elle-même, puisqu'elle est seulement la conscience du but absolu comme du but *pur,* donc en *opposition* à tous les autres buts; elle est aussi bien l'activité de ce but pur qu'elle est consciente de l'élévation au-dessus de la sensibilité, consciente de l'immixtion de celle-ci ainsi que de son opposition et de son combat avec elle. – Que l'achèvement moral ne soit pas pris au sérieux, la conscience l'énonce immédiatement elle-même en ceci qu'elle le déplace en le transportant au-delà dans l'*infinité,* c'est-à-dire qu'elle l'affirme comme n'étant jamais achevé.

C'est donc bien plutôt, à ses yeux, seulement cet état intermédiaire de non-achèvement qui a une validité, – mais un état qui doit pourtant être au moins une *progression* en direction de l'achèvement. Seulement, il ne peut pas non plus être cela; car | la progression dans la moralité serait, bien plutôt, une marche vers la ruine de celle-ci.

Le terme visé serait, en effet, le néant ou la suppression, dont il a été question ci-dessus, de la moralité et de la conscience elle-même ; mais s'approcher de plus en plus du néant, cela signifie *diminuer*. En outre, une *progression*, en général, de même qu'une *diminution*, supposeraient des différences de *grandeur* dans la moralité ; mais, de celles-ci, il ne peut aucunement être question en elle. En elle, en tant qu'elle est la conscience pour laquelle le but éthique est le devoir *pur*, on ne peut pas du tout songer à une diversité, et, moins qu'à toute autre, à la diversité superficielle de grandeur ; il n'y a qu'une seule vertu, qu'un seul devoir pur, qu'une seule moralité.

En tant, donc, qu'on ne prend pas au sérieux l'achèvement moral, mais bien plutôt l'état intermédiaire, c'est-à-dire, comme cela a été discuté à l'instant, la non-moralité, nous revenons, par un autre côté, au contenu du premier postulat. C'est que l'on ne peut pas discerner comment l'on pourrait réclamer de la félicité pour une telle conscience morale en raison de sa *dignité*. Elle est consciente de son inachèvement et ne peut par conséquent pas réclamer en fait la félicité comme ce qu'elle mérite, comme quelque chose dont elle serait digne, mais seulement la demander à une libre grâce, c'est-à-dire demander la félicité comme *telle* en et pour elle-même, et ne pas l'attendre en s'appuyant sur la raison absolue à l'instant évoquée, mais en vertu du hasard et de l'arbitraire. – La non-moralité énonce précisément en cela ce qu'elle est : à savoir que [pour elle] ce qui importe, ce n'est pas la moralité, mais la | félicité en et pour soi sans relation à celle-ci.

A travers ce second côté de la vision morale du monde, est aussi supprimée encore l'autre affirmation du premier côté, dans laquelle est présupposée la désharmonie de la moralité et de la félicité. – On veut en effet avoir fait l'expérience selon laquelle, dans ce présent, les choses se passent souvent mal pour l'être qui est moral, et, en revanche, souvent heureusement pour l'être qui n'est pas moral. Mais l'état intermédiaire de la moralité inachevée, qui s'est dégagé comme ce qui est essentiel, montre manifestement que cette perception et cette expérience censée être ne sont qu'un déplacement de la Chose. Car, étant donné que la moralité est inachevée, c'est-à-dire que la moralité, en fait, *n'*est *pas*, que peut-il y avoir en l'expérience que les choses se passeraient mal pour elle ? – En tant qu'il est en même temps ressorti que c'est la félicité en et pour soi qui importe, il se montre que, lorsqu'on jugeait que les choses vont bien pour l'être qui n'est pas moral, on ne visait pas une injustice qui aurait lieu ici. La désignation d'un individu comme

individu non moral s'écroule *en soi*, en tant que la moralité en général est inachevée, [et] elle n'a donc qu'un fondement arbitraire. Le sens et contenu du jugement relevant de l'expérience est, de ce fait, uniquement celui-ci, à savoir que la félicité en et pour soi ne devrait pas échoir à certains, c'est-à-dire qu'il est l'*envie* qui se couvre du manteau de la moralité. Mais la raison qui fait [dire] que ce qu'on appelle le bonheur devrait tomber en partage à d'autres, c'est la bonne | amitié, qui *veut voir advenir* et *souhaite* à eux et à soi-même cette grâce, c'est-à-dire, ce hasard.

La moralité est donc, dans la conscience morale, inachevée ; voilà ce 3
qui est maintenant mis en place ; mais c'est l'essence de la moralité que d'être seulement le *pur en son achèvement* ; c'est pourquoi la moralité inachevée est impure, ou elle est de l'immoralité. La moralité elle-même est donc dans un autre être-essence que dans la conscience effective ; cet être est un saint législateur moral. – La moralité *inachevée* dans la conscience, moralité qui est la raison d'être de cette postulation, a *tout d'abord* la signification suivante : la moralité, en tant que, dans la conscience, elle est posée comme *effectivement réelle*, se trouve en relation avec *autre chose*, avec un être-là, [et] donc reçoit elle-même en elle l'être-autre ou la différence, ce qui fait naître une foule multiforme de commandements moraux. Mais la conscience de soi morale tient en même temps ces *multiples* devoirs pour inessentiels ; car ce qui importe, c'est seulement le devoir pur *unique*, et, *pour la conscience* en question, ces multiples devoirs, en tant qu'ils sont des devoirs *déterminés*, n'ont aucune vérité. Ils ne peuvent donc avoir leur vérité que dans un Autre et ils sont – ce qu'ils ne sont pas pour ladite conscience – saints par l'intervention d'un saint législateur. – Mais c'est là ce qui n'est soi-même à son tour qu'un déplacement de la Chose. Car la conscience de soi morale est pour elle-même l'absolu, et le devoir n'est purement et simplement que ce qu'elle *sait* comme devoir. Mais elle ne sait comme devoir que le pur devoir ; ce qui n'est pas saint pour elle n'est pas saint en soi, et ce qui n'est pas saint en soi ne peut | pas être rendu saint par l'être-essence saint. La conscience morale ne peut pas du tout non plus prendre au sérieux de faire sanctifier quelque chose *par une autre* conscience qu'elle-même ; car ne lui est purement et simplement saint que ce qui lui est saint *par soi-même et en elle*. – On ne peut donc pas davantage considérer sérieusement que cet autre être-essence serait un être-essence saint, car en lui devrait accéder à l'essentialité quelque

chose qui, pour la conscience morale, c'est-à-dire en soi, n'a aucune essentialité.

Si l'être-essence saint a été postulé avec ce sens que, en lui, le devoir aurait sa validité, non pas en tant que devoir pur, mais en tant qu'une pluralité de devoirs *déterminés*, il faut donc que cela soit, à son tour, déplacé, et que l'autre être-essence soit seulement saint dans la mesure où, en lui, seul *le devoir pur* a de la validité. Le devoir pur n'a, lui aussi, en fait, de la validité que dans un autre être-essence, non pas dans la conscience morale. Bien que, en elle, la moralité pure semble seule valoir, cette conscience morale doit nécessairement être disposée autrement, car elle est en même temps conscience naturelle. En elle, la moralité est affectée et conditionnée par la sensibilité, donc n'est pas en et pour soi, mais est une contingence de la libre *volonté*; mais en elle en tant que pure *volonté*, ladite moralité est une contingence du *savoir*; c'est pourquoi, *en et pour soi*, la moralité est dans un autre être-essence.

Cet être-essence est donc ici la moralité achevée en sa pureté parce qu'elle ne se trouve pas, dans lui, en | relation avec une nature et une sensibilité. Seulement, la *réalité* du devoir pur est sa *réalisation effective* en une nature et une sensibilité. La conscience morale place son imperfection en ceci que, en elle, la moralité a une relation *positive* à la nature et à la sensibilité, étant donné que, pour elle, vaut comme un moment essentiel de la moralité le fait que celle-ci n'ait purement et simplement qu'une relation *négative* à cette nature et à cette sensibilité. En revanche, la conscience morale pure, parce qu'elle est élevée au-dessus du *combat* avec la nature et la sensibilité, ne se tient pas dans une relation *négative* à celles-ci. Il ne lui reste donc en fait que la relation *positive* à elles, c'est-à-dire précisément ce qui valait à l'instant comme ce qui n'est pas achevé, comme ce qui n'est pas moral. Mais la *moralité pure*, séparée totalement de l'effectivité au point d'être tout autant sans relation positive à celle-ci, serait une abstraction sans conscience, non effective, dans laquelle le concept de la moralité, qui consiste, pour cette dernière, à être la pensée du pur devoir ainsi qu'un vouloir et un faire, serait purement et simplement supprimé. C'est pourquoi cet être-essence si purement moral est à son tour un déplacement de la Chose, et il est à abandonner.

Mais, dans cet être-essence purement moral, se rapprochent entre eux les moments de la contradiction dans laquelle se meut de côté et

d'autre une telle représentation synthétique[1], ainsi que les «*aussi*» opposés que, sans rassembler ces pensées qui sont les siennes, elle fait se succéder les uns aux autres en faisant aussi toujours relayer un contraire par l'autre, et ce rapprochement | est tel que la conscience doit ici nécessairement abandonner sa vision morale du monde et revenir en elle-même en fuyant celle-ci.

Elle reconnaît sa moralité comme non achevée, pour cette raison 4
qu'elle-même est affectée par une sensibilité et nature opposée à une telle moralité [et] qui, pour une part, trouble la moralité même en tant que telle, [et,] pour une autre part, fait naître une foule de devoirs par l'intervention desquels cette conscience est, dans le cas concret de l'agir effectif, plongée dans l'embarras; car chaque cas est la concrétion de multiples relations morales, de même qu'un ob-jet de la perception en général est une chose aux multiples propriétés; et, en tant que le devoir *déterminé* est un but, il a un contenu, et son *contenu* est une partie du but, et la moralité n'est pas pure. – Celle-ci a donc dans un autre être-essence sa *réalité*. Mais cette réalité ne signifie rien d'autre si ce n'est que la moralité serait ici *en* et *pour soi*, – *pour soi* : c'est-à-dire qu'elle serait la moralité d'une *conscience*, – *en soi* : c'est-à-dire qu'elle aurait un *être-là* et une *effectivité*. – Dans la première conscience à l'instant évoquée, la conscience non achevée, la moralité n'est pas pleinement réalisée; elle y est l'*en-soi* au sens d'une *chose de pensée*; car elle est associée avec la nature et la sensibilité, avec la réalité effective de l'être et de la conscience, qui constitue son contenu, et la nature ainsi que la sensibilité sont ce qui tient moralement du néant. – Dans la seconde conscience, la moralité est présente comme *achevée*, et non pas comme une chose de pensée qui n'est pas pleinement réalisée. Mais cet achèvement consiste précisément en ceci, que la moralité a dans une *conscience* une *effectivité*, tout comme une *effectivité libre*, | un être-là en général, qu'elle est, non pas ce qui est vide, mais ce qui est rempli, plein de contenu, – c'est-à-dire que l'achèvement de la moralité est placé dans le fait que ce qui était, il y a un instant, déterminé comme tenant moralement du néant, est présent au-dedans d'elle et à même elle. Elle doit, une première fois, n'avoir purement et simplement de validité que comme la chose de pensée non effective de la pure

1. Rappelons que, pour Hegel, la synthèse n'est qu'une composition ou combinaison, non une véritable unité, laquelle n'est que comme auto-différenciation de l'identité originaire, c'est-à-dire que comme concept.

abstraction, mais, tout aussi bien, n'avoir, en ce mode d'être, aucune validité ; sa vérité doit consister dans le fait d'être opposée à l'effectivité et totalement libre d'elle et vide, et d'être en cela, derechef, une effectivité.

Le syncrétisme de ces contradictions, qui est, dans la vision morale du monde, déployé extérieurement à soi-même, s'effondre au-dedans de lui-même en tant que la différence sur laquelle il repose, celle de quelque chose qui devrait nécessairement être pensé et posé et qui, pourtant, serait en même temps inessentiel, devient une différence qui ne réside même plus dans les mots. Ce qui, à la fin, est posé comme quelque chose de divers, aussi bien comme ce qui est du néant que comme ce qui est du réel, est une seule et même chose, l'être-là et l'effectivité ; et ce qui doit être, de façon absolue, seulement en tant que l'*au-delà* de l'être effectif et de la conscience effective, et aussi bien seulement en eux, et être, en tant qu'un au-delà, ce qui tient du néant, c'est le devoir pur, et le savoir de celui-ci comme de l'essence. La conscience qui fait cette différence qui n'en est pas une, qui énonce l'effectivité comme étant en même temps ce qui tient du néant et ce qui est réel, – qui énonce la moralité pure comme étant aussi bien l'essence | vraie que ce qui est sans essence, cette conscience exprime en les rassemblant les pensées qu'elle séparait auparavant, elle exprime elle-même qu'elle ne prend pas au sérieux cette détermination et la démarche consistant à placer à part l'un de l'autre les moments du *Soi* et de l'*en-soi,* mais que, ce qu'elle énonce comme l'*étant* absolument tel hors de la conscience, elle le maintient bien plutôt inclus dans le Soi de la conscience de soi, tandis que, ce qu'elle énonce comme ce qui est absolument *pensé* ou comme l'*en-soi* absolu, elle le prend précisément pour cette raison pour quelque chose qui n'a pas de vérité. – Il devient pour la conscience que la démarche consistant à placer à part l'un de l'autre ces moments est un déplacement, et ce serait de l'*hypocrisie* si elle le conservait néanmoins. Mais, en tant que conscience de soi morale pure, elle fuit avec horreur cette inégalité de sa *représentation* avec ce qui est son *essence,* cette non-vérité qui énonce comme vrai ce qui, pour elle, vaut comme non vrai, en faisant retour en elle-même. Elle est un *for intérieur pur*, qui méprise une telle représentation morale du monde ; elle est, *dans elle-même,* l'esprit simple certain de lui-même, qui, sans la médiation de ces représentations dont il vient d'être question, agit immédiatement selon son for intérieur [ou consciencieusement] et a dans cette immédiateté sa vérité. – Mais si ce monde du déplacement n'est rien d'autre que le développement de la conscience de soi morale dans ses moments et, par là, sa *réalité,* elle ne deviendra rien d'autre, quant à son essence, du fait de son retour en elle-même ; son retour en elle-même n'est bien plutôt que la *conscience atteinte* de ce que | sa vérité est une vérité alléguée. Il lui *faudrait* encore toujours la *faire passer* pour *sa* vérité, car il lui faudrait s'énoncer et se présenter comme une représentation ob-jective, mais elle *saurait* que ce n'est là qu'un déplacement; l'esprit serait du coup en fait l'hypocrisie, et le *mépris* évoqué il y a un instant d'un tel déplacement serait déjà la première extériorisation de l'hypocrisie.

c
LE FOR INTÉRIEUR
LA BELLE ÂME
LE MAL ET SON PARDON

L'antinomie de la vision morale du monde, à savoir qu'il y a une conscience morale et qu'il n'y en a pas – ou que le valoir du devoir est un au-delà de la conscience et que, à l'inverse, il n'a lieu que dans celle-ci –, fut récapitulée en la représentation dans laquelle la conscience non morale passe pour morale, où son savoir et vouloir contingent est admis comme faisant pleinement le poids, et où la félicité lui est donnée en partage par grâce. Cette représentation contradictoire en elle-même, la conscience de soi morale ne la prit pas sur elle, mais elle la transporta dans un être-essence pour elle autre. Mais une telle transposition hors d'elle-même de ce qu'il lui faut penser comme nécessaire est la contradiction suivant la forme, tout comme la première contradiction à l'instant évoquée l'est suivant le contenu. | Mais parce que, en soi, précisément ce qui apparaît comme contradictoire et dont la dissociation, ainsi que la dissolution reprise, constituent ce dans quoi la vision morale du monde se meut de côté et d'autre, est une seule et même chose, parce que, en effet et en l'occurrence, le pur devoir, en tant que le *pur savoir,* n'est rien d'autre que le *Soi* de la conscience, et le Soi de la conscience l'*être* et l'*effectivité,* de même que ce qui doit être au-delà de la conscience *effective* n'est rien d'autre que la pure pensée, donc en réalité le Soi, – alors, *pour nous* ou *en soi,* la conscience de soi revient en elle-même et elle sait comme soi-même cette essence dans laquelle le *réel effectif* est en même temps *pur savoir* et *pur devoir.* Elle-même est pour elle ce qui est, dans sa contingence, pleinement

valable, qui sait sa singularité immédiate comme le pur savoir et agir, comme la vraie effectivité et harmonie[1].

1 Ce *Soi* du *for intérieur*, l'esprit certain immédiatement de lui-même comme de la vérité absolue et de l'être, est le *troisième Soi*, qui est advenu pour nous comme un résultat du troisième monde de l'esprit, et il est à comparer brièvement avec les Soi précédents. La totalité ou effectivité qui se présente comme la vérité du monde éthique est le *Soi* de la *personne*; l'être-là de celle-ci est l'*être-reconnu*. De même que la personne est le Soi vide de substance, cet être-là qui est le sien est pareillement l'effectivité abstraite; la personne *vaut*, et, en vérité, immédiatement; le Soi est le point qui est immédiatement en repos dans l'élément de son être; ce point est sans la séparation d'avec son universalité, ce qui fait que tous deux ne sont pas | en mouvement l'un par rapport à l'autre et en relation l'un avec l'autre; l'universel est sans distinction en lui, et ni cet universel n'est contenu du Soi, ni le Soi n'est rempli par soi-même. – Le *deuxième Soi* est le monde de la culture parvenu à sa vérité ou l'esprit de la scission restitué à lui-même, – la liberté absolue. Dans ce Soi, se dissocie la première unité, qui vient d'être évoquée, de la singularité et de l'universalité; l'universel, qui reste aussi bien une essence purement spirituelle, un être-reconnu, ou un vouloir et savoir universel, est *ob-jet* et contenu du Soi, et son effectivité universelle. Mais il n'a pas la forme de l'être-là libre à l'égard du Soi; c'est pourquoi il ne parvient dans ce Soi à aucun remplissement et à aucun contenu positif, à aucun monde. La conscience de soi morale libère, certes, son universalité, en sorte que celle-ci devient une nature propre, et, aussi bien, elle la tient ferme dans elle-même en tant que supprimée. Mais elle n'est que le jeu, procédant au déplacement, de l'alternance de ces deux déterminations. C'est seulement en tant que for intérieur qu'elle a dans sa *certitude de soi* le *contenu* pour le devoir, l'instant d'avant, encore vide, ainsi que pour le droit vide et la volonté universelle vide, – et, parce que cette certitude de soi est aussi bien l'*immédiat*, qu'elle y a l'être-là lui-même.

1. L'intériorisation subjective de l'en-soi opposé au Soi fait se développer une telle opposition dans la dialectique de la conscience morale, dont les tensions se dissolvent en l'unité concrète du for intérieur. Ce subjectivisme moralisant de l'identification du devoir et de la sensibilité se retrouve, diversement, chez Schiller, Jacobi, Novalis, F. Schlegel, Schleiermacher, etc.

Ayant atteint à cette vérité qui est la sienne, la conscience de soi 1a
morale abandonne donc ou, bien plutôt, supprime dans soi-même la séparation d'où a surgi le déplacement, la séparation de l'*en-soi* et du *Soi*, du devoir pur, en tant que le *but* pur, | et de l'*effectivité*, en tant qu'une nature et sensibilité opposée au but pur. Elle est, une fois qu'elle a ainsi fait retour en elle-même, un esprit moral *concret*, lequel ne se donne pas, en la conscience du devoir pur, une mesure de référence vide qui serait opposée à la conscience effective; mais le devoir pur, tout comme la nature opposée à lui, sont des moments supprimés; un tel esprit moral concret est, dans une unité immédiate, l'essence *morale* qui se *réalise effectivement*, et l'action est une figure morale immédiatement *concrète*[1].

Voici, présent, un cas de l'agir; il est une effectivité ob-jective pour la conscience qui sait. Celle-ci, en tant que for intérieur, le sait d'une manière concrète immédiate, et en même temps lui-même n'est que comme elle le sait. Contingent est le savoir, dans la mesure où il est autre chose que l'ob-jet; mais l'esprit certain de soi-même n'est plus un tel savoir contingent et une telle création contingente dans soi-même de pensées dont la réalité effective différerait, mais, en tant que la séparation de l'*en-soi* et du *Soi* est supprimée, le cas dont il s'agit est immédiatement, dans la *certitude* sensible du savoir, tel qu'il est *en soi*, et il est *en soi* seulement tel qu'il est dans ce savoir. – L'agir, en tant qu'il est la réalisation effective, est, de ce fait, la pure forme de la volonté; [il est] la simple inversion de l'effectivité, en tant qu'elle est un cas ayant le caractère d'un *étant*, en une effectivité *faite*, de la simple modalité du savoir *ob-jectif* en la modalité du savoir | de l'*effectivité* comme de quelque chose qui est produit par la conscience. De même que la certitude sensible est immédiatement accueillie, ou, bien plutôt, inversée en l'en-soi de l'esprit, de même, elle aussi, cette inversion [ici présente] est simple et non médiatisée, elle est un passage s'opérant par

1. Le mouvement général de l'« esprit » est la position de soi de son universalité comme un Soi, position dont Hegel récapitule ici les trois grandes issues, illustrées par le droit romain, la Révolution française, et le for intérieur post-révolutionnaire. La personne de l'état du droit *est* immédiatement l'universalité objective, alors réduite au point qu'est celle-là. La volonté générale révolutionnaire *a* son universalité objective, à configurer en un monde, mais elle la nie comme différente d'elle. Si la conscience morale *est*, d'abord, le jeu de sa relation avec l'universalité alors intériorisée, rendue subjective, le for intérieur où elle s'achève *a* celle-ci en lui, mais en la dissolvant en lui et en se volatilisant lui-même du même coup en sa vacuité.

et à travers le pur concept sans changement du contenu, qui est déterminé par l'intérêt de la conscience ayant un savoir de lui. – Le for intérieur, en outre, ne dissocie pas les circonstances du cas pour en faire des devoirs divers. Il ne se comporte pas en tant que *milieu universel positif* dans lequel les multiples devoirs recevraient, chacun pour lui-même, une substantialité à l'abri de tout dérangement, au point que, *ou bien* on ne pourrait pas du tout agir, parce que chaque cas concret contient l'opposition en général et, en tant que cas moral, l'opposition des devoirs, et il y aurait donc toujours, dans la détermination de l'agir, l'un des côtés, l'un des devoirs, qui serait *lésé, – ou bien,* si l'action a lieu, la lésion de l'un des devoirs opposés entre eux interviendrait effectivement. Le for intérieur est bien plutôt l'Un négatif ou le Soi absolu qui anéantit ces substances morales diverses; il est un agir simple conforme au devoir, qui ne remplit pas tel ou tel devoir, mais sait et fait ce qui est concrètement juste. C'est pourquoi il est en somme seulement et d'abord l'*agir* moral en tant qu'agir, un agir dans lequel est passée la conscience antérieure inactive de la moralité. – La figure concrète de l'acte peut bien être analysée, par la conscience différenciante, en diverses propriétés, c'est-à-dire ici | en diverses relations morales, et celles-ci, ou bien être déclarées, chacune, ainsi qu'il lui faut être si elle doit être un devoir, comme ayant une validité absolue, ou bien encore être comparées et mises à l'épreuve. Dans l'action morale simple du for intérieur, les devoirs sont à ce point mis en tas aux décombres qu'il est immédiatement porté *préjudice* à toutes ces essences singulières, et que la secousse de la mise à l'épreuve qui est donnée au devoir n'a pas du tout lieu dans la certitude non vacillante du for intérieur.

Pas davantage n'est présent dans le for intérieur le va-et-vient de l'incertitude évoquée ci-dessus de la conscience qui, tantôt, pose la moralité, comme on dit, pure, hors d'elle-même dans un autre être-essence saint, et passe à ses propres yeux pour l'être-essence non saint, mais, tantôt, aussi, pose, à l'inverse, dans elle-même la pureté morale, et, dans l'autre être-essence, la liaison du sensible avec ce qui est moral.

Le for intérieur renonce à toutes ces mises en place et à tous ces déplacements de la vision morale du monde en renonçant à la conscience qui saisit le devoir et l'effectivité comme contradictoires. Suivant cette dernière conscience, j'agis moralement en tant que je suis *conscient* d'accomplir seulement le pur devoir, non pas *quoi que ce soit* d'*autre,* ce qui signifie en fait: *en tant que je n*'agis *pas.* Mais, en tant

que j'agis effectivement, je suis conscient d'*autre chose,* d'une *effectivité* qui est présente, et d'une effectivité que je veux produire, j'ai un but *déterminé* et je remplis un devoir *déterminé*; il | y a en cela quelque chose d'*autre* que le devoir pur, qu'on devrait avoir seul en vue. – Le for intérieur est, en revanche, la conscience de ce que, quand la conscience morale énonce le *devoir pur* comme l'essence de son agir, ce but pur est un déplacement de la Chose; car la Chose même est que le devoir pur consiste dans la vide abstraction de la pensée pure et n'a sa réalité et son contenu qu'en une effectivité déterminée, une effectivité qui est l'effectivité de la conscience elle-même, et de cette conscience non pas en tant qu'elle est une chose de pensée, mais en tant qu'elle est un être singulier. Le for intérieur a *pour soi-même* sa vérité en la *certitude immédiate* de soi-même. Cette certitude concrète *immédiate* de soi-même est l'essence; si elle est considérée suivant l'opposition [constitutive] de la conscience, la *singularité* immédiate propre est le contenu de l'agir moral; et la *forme* de celui-ci est précisément ce Soi en tant que pur mouvement, c'est-à-dire en tant que le *savoir,* ou que la *conviction propre.*

Si l'on considère de plus près ce qui vient d'être dit, dans son unité et **1b**
dans la signification des moments, [on voit que] la conscience morale se saisissait seulement comme l'*en-soi* ou l'*essence,* tandis que, comme for intérieur, elle saisit son *être-pour-soi* ou son Soi [1]. – La contradiction de la vision morale du monde *se résout,* c'est-à-dire que la différence qui est à son fondement se révèle n'être aucune différence, et elle conflue en la pure négativité; mais celle-ci est justement le *Soi*; un *Soi* simple | qui est aussi bien *pur* savoir que savoir de soi comme de *cette* conscience *singulière-ci.* C'est pourquoi le Soi constitue le contenu de l'essence précédemment vide, car il est le Soi *effectif,* qui n'a plus la signification d'être une nature étrangère à l'essence et subsistant par elle-même dans des lois propres. Il est, en tant que le négatif, la *différence* de l'essence pure, un contenu, et, en vérité, un contenu qui vaut en et pour soi.

1. La conscience morale est la subjectivité pratique essentiellement *objectivante*, se soumettant à l'objectivité du devoir, de l'en-soi pratique, et, plus généralement, se déployant en des oppositions; le for intérieur, au contraire, est la subjectivité pratique essentiellement *subjectivante*, totalisant en elle, dans et comme sa conviction propre, la relation opposant précédemment le savoir et l'essence, le Soi et l'universel.

De plus, ce Soi, en tant que savoir pur égal à soi-même, est ce qui est *purement et simplement universel,* de telle sorte que précisément ce savoir est, en tant que *son propre* savoir, en tant que conviction, le *devoir.* Le devoir n'est plus l'universel venant faire face au Soi, mais il est su n'avoir, dans une telle séparation, aucune validité; c'est maintenant la loi qui est en vue du Soi, non le Soi qui est en vue de la loi. Toutefois, pour cette raison, la loi et le devoir n'ont pas uniquement la signification de l'*être-pour-soi,* mais aussi celle de l'*être-en-soi,* car ce savoir est, en vertu de son égalité à soi-même, justement l'*en-soi.* Cet *en-soi* se sépare aussi, dans la conscience, de l'unité immédiate, à l'instant évoquée, avec l'être-pour-soi; venant ainsi se situer en face, il est *être, être-pour-autre chose.* – Le devoir précisément est maintenant, en tant que devoir qui est délaissé par le Soi, su n'être qu'un *moment*; il est tombé, de sa signification d'être l'*essence absolue,* au rang de l'être qui n'est pas un Soi, qui n'est pas *pour soi,* et donc il est un *être-pour-autre-chose.* Mais cet *être-pour-autre-chose* demeure un moment essentiel pour cette raison précisément que le Soi en tant que conscience constitue l'opposition de l'être-pour-soi et de | l'être-pour-autre-chose, et que, maintenant, le devoir est en lui-même immédiatement du *réel effectif,* non plus simplement la conscience abstraite pure.

Cet *être-pour-autre-chose* est donc la substance étant *en soi,* différenciée du Soi. Le for intérieur n'a pas renoncé au devoir pur ou à l'*en-soi abstrait,* mais ce devoir est le moment essentiel qui consiste à se rapporter à d'autres en tant qu'*universalité.* Ce moment est l'élément commun des consciences de soi, et un tel élément est la substance dans laquelle l'acte a une *subsistance* et une *effectivité*; c'est là le moment de l'*être-reconnu* par les autres. La conscience de soi morale n'a pas ce moment de l'être-reconnu, de la *conscience pure* qui a un *être-là*; et c'est ce qui fait qu'elle n'est pas du tout une conscience agissante, pas du tout une conscience procédant à une réalisation effective. Son *en-soi* lui est, ou bien l'essence abstraite *non effective,* ou bien l'être en tant qu'une *effectivité* qui n'est pas spirituelle. Mais l'*effectivité à caractère d'étant* du for intérieur est une effectivité qui est un *Soi,* c'est-à-dire l'être-là conscient de soi, l'élément spirituel de l'être-reconnu. C'est pourquoi l'agir n'est que la transposition de son contenu *singulier* en l'élément *ob-jectif* dans lequel ce contenu est universel et reconnu, et c'est précisément ce fait, pour lui, d'être reconnu, qui fait de l'action

une réalité effective [1]. Reconnue et, par là, effective, l'action l'est parce que l'effectivité ayant un être-là est immédiatement liée avec la conviction ou le savoir, ou que le savoir qu'on a de son propre but est immédiatement l'élément de l'être-là, la reconnaissance universelle. Car | l'*essence* de l'action, le devoir consiste dans la *conviction* qu'a de lui le for intérieur; cette conviction est précisément l'*en-soi* lui-même; celui-ci est la conscience de soi *en soi universelle,* ou l'*être-reconnu* et, par là, l'effectivité. Ce qui est fait avec la conviction du devoir est donc immédiatement quelque chose qui a de la consistance et un être-là. Il n'est donc plus aucunement question là de ce que la bonne intention pourrait ne pas se réaliser ou de ce qu'il pourrait en aller mal du bien; mais ce qui est su comme devoir s'accomplit et parvient à l'effectivité précisément parce que ce qui est conforme au devoir est l'universel de toutes les consciences de soi, ce qui est reconnu et qui, donc, est. Mais, séparé et pris seul, sans le contenu du Soi, ce devoir est l'*être-pour-autre-chose,* l'être transparent qui n'a que la signification d'une essentialité sans teneur en général.

Si nous reportons notre regard en arrière sur la sphère avec laquelle a 1c
fait son entrée en général la *réalité spirituelle,* [il nous apparaît que] le concept [en] était que l'énonciation de l'individualité soit l'*en-et-pour-soi.* Mais la figure qui exprimait immédiatement ce concept était la *conscience honnête,* qui s'affairait de côté et d'autre avec la *Chose même en son abstraction.* Cette *Chose même* était là-bas *prédicat*; tandis que c'est seulement dans le for intérieur qu'elle est *sujet,* un sujet qui a posé en lui tous les moments de la conscience et pour lequel tous ces moments: la substantialité en général, l'être-là extérieur et l'essence de la pensée, sont contenus dans cette certitude de lui-même. La substantialité en général, la *Chose même* l'a dans la vie éthique; elle

1. L'en-soi du devoir moral est devenu un simple moment du for intérieur, mais celui-ci, en tant que conscience, c'est-à-dire objectivation, se l'oppose encore, et, désormais, comme aussi effectif et réel que lui-même. Cette réalité ou effectivité de l'universel pratique est donc l'universalité des Soi effectifs, ou leur reconnaissance réciproque, osons un anachronisme: leur consensus, que, plus loin, Hegel fera se concrétiser dans et comme le langage, lequel réalise un tel devoir en même temps qu'il l'exprime. Le triangle à arêtes de la conscience morale: Soi – idéalité du devoir – monde réel, se totalise dans le Soi consensuel-communicationnel où le devoir se réalise en perdant sa rigueur tandis que le monde s'y idéalise en perdant sa rugosité. Tout se fait et concilie à moindre frais dans ce destin subjectiviste de l'objectivité morale, ou cette « réalisation » du kantisme.

a l'être-là extérieur dans la | culture, l'essentialité se sachant elle-même de la pensée dans la moralité, et c'est dans le for intérieur qu'elle est le *sujet* qui sait en lui-même ces moments. Si la conscience honnête ne saisit jamais que *la Chose même en sa vacuité,* en revanche le for intérieur l'acquiert dans sa plénitude, qu'il lui donne par lui-même. Il est cette puissance, du fait qu'il sait les moments de la conscience comme des *moments* et qu'il les domine en tant qu'il est leur essence négative[1].

Si l'on considère le for intérieur en relation avec les déterminations singulières de l'opposition qui apparaît à même l'agir, et la conscience qu'il a de leur nature, [on voit qu'] il se rapporte en premier lieu comme un *être qui sait* à la *réalité effective* du *cas* dans lequel il faut agir. Pour autant que le moment de l'*universalité* est en ce savoir, il appartient au savoir de l'agir consciencieux procédant du for intérieur, d'embrasser d'une manière illimitée l'effectivité donnée là, et donc de savoir et d'évaluer minutieusement les circonstances du cas. Mais ce savoir, étant donné qu'il *connaît* l'universalité comme un *moment,* est pour cette raison un savoir de ces circonstances qui est conscient de ne pas les embrasser toutes ou de ne pas être, en l'occurrence, conforme au for intérieur. Le rapport véritablement universel et pur du savoir serait un rapport à quelque chose de *non opposé,* à soi-même, mais l'*agir,* du fait de l'opposition qui est essentielle en lui, se rapporte à un négatif de la conscience, à une *effectivité étant en soi.* Etant, face à la simplicité de la | conscience pure, ce qui est absolument *autre* ou la multiplicité variée

1. Se faisant une règle, dans sa « méthode » spéculative, de la récapitulation ou « énumération » de sa « déduction » dialectique, Hegel reprend ici ensemble la conclusion du chapitre V, consacré à la raison, et celle, présente, du chapitre VI, consacré à l'esprit. La raison s'achève dans l'affirmation individuelle de l'universel, l'esprit dans l'affirmation universelle de l'individu, ces affirmations convergeant dans la position de la totalisation de la conscience qu'est la « Chose même », soit, rationnellement, comme *prédicat,* soit, spirituellement, comme *sujet* de cette conscience. La vraie Chose même, l'esprit comme simple prédicat, comme non-sujet, non-esprit, comme un simple spirituel, est une totalisation formelle, en elle-même sans contenu procédant de soi, ou vide, de ses moments; la Chose même sublimée, l'esprit comme sujet est, dans le for intérieur, la totalisation réelle, plénière, du contenu déjà fait sien. C'est cette totalisation que Hegel va analyser dans les pages qui suivent. Mais, assurément, la « conscience honnête » de la Chose même et la « belle âme » accomplissant le for intérieur restent toutes deux des abstractions: le spirituel qui n'est pas encore réellement un esprit, l'esprit qui n'est pas encore véritablement spirituel, ce que sera seulement, au-delà de ce que Hegel appellera l'esprit objectif, ce qu'il appelle l'esprit absolu, auto-différenciation absolument créatrice de l'identité absolue.

en soi, une telle effectivité est une pluralité absolue des circonstances, qui se partage et se répand à l'infini, vers l'arrière en ses conditions, latéralement dans la coexistence de ses éléments, en avant dans ses conséquences. – La conscience procédant du for intérieur est consciente de cette nature de la Chose et du rapport qu'elle a elle-même avec celle-ci, et elle sait qu'elle ne connaît pas le cas, dans lequel elle agit, suivant cette universalité requise, et que son allégation, de pratiquer cet examen consciencieux de toutes les circonstances, est de valeur nulle. Cette connaissance et évaluation de toutes les circonstances n'est toutefois pas absolument pas présente; mais elle n'est présente que comme un *moment,* comme quelque chose qui est seulement pour d'*autres choses*; et le savoir incomplet d'une telle conscience, parce qu'il est *son* savoir, vaut à ses yeux comme un savoir accompli suffisant.

C'est de la même façon que les choses se passent avec l'universalité de l'*essence* ou la détermination du contenu par la conscience pure. – Le for intérieur qui passe à l'action se rapporte aux multiples côtés du cas. Celui-ci se décompose, et de même le rapport à lui de la conscience pure, moyennant quoi la multiplicité variée du cas est une multiplicité variée de *devoirs.* – Le for intérieur sait qu'il a à choisir parmi eux et à décider; car aucun n'est, dans sa déterminité ou dans son contenu, absolu, mais seul l'est le *devoir pur.* Cependant, l'abstraction qu'est celui-ci a, dans sa réalité, atteint la signification du Moi conscient de soi. | L'esprit certain de lui-même repose, en tant que for intérieur, dans lui-même, et son universalité *réelle* ou son devoir réside dans sa *conviction* pure du devoir. Cette conviction *pure* est, en tant que telle, aussi vide que le *devoir* pur, pur en ce sens que rien en lui, aucun contenu déterminé, n'est devoir. Mais il doit y avoir action, il faut qu'il y ait *détermination* par l'individu; et l'esprit certain de lui-même, dans lequel l'en-soi a atteint la signification du Moi conscient de soi, sait qu'il a cette détermination et ce contenu dans la *certitude* immédiate de lui-même. Celle-ci est, en tant que détermination et contenu, la conscience *naturelle,* c'est-à-dire les impulsions et inclinations. – Le for intérieur ne connaît aucun contenu étant pour lui comme absolu, car il est une absolue négativité de tout ce qui est déterminé. Le for intérieur détermine *à partir* de *lui-même,* mais la sphère du Soi dans laquelle tombe la déterminité comme telle est ce qu'on appelle la sensibilité; pour avoir un contenu à partir de la certitude de soi-même, on ne trouve rien d'autre qu'elle – Tout ce qui, dans des figures antérieures, se

présentait comme bon ou mauvais, comme loi et droit, est quelque chose d'*autre* que la certitude immédiate de soi-même; c'est un *universel* qui est maintenant un être-pour-autre-chose; ou, autrement considéré, un ob-jet qui, médiatisant la conscience avec elle-même, vient prendre place entre elle et sa propre vérité, et la sépare bien plutôt d'elle-même qu'il ne serait son immédiateté. – Mais, pour le for intérieur, la certitude de soi-même est la vérité immédiate pure; | et cette vérité est donc sa certitude immédiate de soi-même représentée comme *contenu*, c'est-à-dire, en somme, l'arbitraire de l'individu singulier et la contingence de son être naturel sans conscience.

Ce contenu vaut en même temps comme *essentialité* morale ou comme *devoir*. Car le devoir pur, ainsi que cela s'est dégagé déjà lors de la mise à l'épreuve des lois, est sans réserve indifférent à l'égard de tout contenu et il tolère tout contenu. Il a en même temps ici la forme essentielle de l'*être-pour-soi*, et cette forme de la conviction individuelle n'est rien d'autre que la conscience de la vacuité du devoir pur, et de ce que ce dernier n'est qu'un moment, de ce que la substantialité de cette conscience est un prédicat qui a son sujet en l'individu dont l'arbitre donne au devoir en question le contenu, peut lier à cette forme tout contenu et attacher à celui-ci le caractère procédant du for intérieur de cet individu. – Un individu accroît sa propriété d'une certaine façon; c'est un devoir, que chaque individu se soucie de la conservation de lui-même comme aussi de sa famille, [et] tout autant de la *possibilité*, pour lui, d'être utile à ses semblables et de faire du bien aux nécessiteux. L'individu est conscient de ce que c'est là un devoir, car ce contenu est immédiatement renfermé dans la certitude de lui-même; il discerne, de plus, qu'il remplit ce devoir-ci dans ce cas-ci. D'autres tiennent peut-être cette façon, qui est une certaine façon, d'accroître sa propriété pour une tromperie; *eux* s'en tiennent à d'autres côtés du cas concret, tandis que *lui* maintient | ferme ce côté, du fait qu'il a conscience de l'accroissement de la propriété comme d'un pur devoir. – De la sorte, ce que d'autres appellent violence et injustice accomplit le devoir d'affirmer contre d'autres sa subsistance-par-soi; ce qu'ils appellent lâcheté accomplit le devoir de se conserver la vie et la possibilité d'être utile à ses semblables; tandis que ce qu'ils appellent le courage lèse bien plutôt les deux devoirs en question. Mais il n'est pas permis à la lâcheté d'être assez maladroite pour ne pas savoir que la conservation de la vie et celle de la possibilité d'être utile à d'autres sont des devoirs, pour ne pas être *convaincue* de la conformité au devoir de son agir et ne pas

savoir que c'est dans le *savoir* que consiste ce qui fait la conformité au devoir; autrement, elle commettrait la maladresse d'être immorale. Etant donné que la moralité réside dans la conscience d'avoir rempli le devoir, c'est là ce qui manquera aussi peu à l'agir qu'on appelle de la lâcheté qu'à celui qu'on appelle du courage; l'abstrait qui s'appelle devoir est susceptible de recevoir, comme tout autre contenu, aussi celui-ci, – il sait donc comme devoir ce qu'il fait, et, en tant qu'il sait cela et que la conviction du devoir est ce qui constitue la conformité au devoir elle-même, il est reconnu par les autres; l'action possède de ce fait une valeur et elle a un être-là effectif.

Face à cette liberté qui insère n'importe quel contenu, un tel aussi bien qu'un autre, dans le milieu universel passif du pur devoir et savoir, il ne sert à rien d'affirmer qu'un autre | contenu devrait [y] être inséré, car, quel qu'il soit, chaque contenu a en lui la *tache de la déterminité*, déterminité dont le pur savoir est libre, qu'il peut dédaigner, aussi bien qu'il peut accueillir chaque déterminité. Tout contenu, en ce qu'il est un contenu déterminé, se tient sur la même ligne que l'autre, bien qu'il semble avoir aussi précisément ce caractère que, en lui, le particulier serait supprimé. Il peut sembler que – en tant que, dans le cas effectif, le devoir se scinde d'une façon générale en l'*opposition* et, à travers elle, en l'opposition de la *singularité* et de l'*universalité* – le devoir dont le contenu est l'universel lui-même ait, de ce fait, en lui, immédiatement la nature du devoir pur, et que forme et contenu deviennent par là entièrement adéquats l'un à l'autre, de telle sorte, donc, que, par exemple, l'action en vue du plus grand bien universel serait à préférer à l'action en vue du plus grand bien individuel. Mais ce devoir universel est en général ce qui est *présent* comme substance étant en et pour soi, comme droit et loi, et qui vaut *indépendamment* du savoir et de la conviction ainsi que de l'intérêt immédiat de l'individu singulier; c'est donc précisément ce contre la *forme* de quoi la moralité en général est dirigée. Mais, quant à ce qui concerne le *contenu* de ce qu'on a là, il est aussi un contenu *déterminé*, dans la mesure où le plus grand bien universel est *opposé* au plus grand bien singulier; en cela, sa loi est une loi dont le for intérieur se sait, sans réserve, libre, [et] telle qu'il se donne l'autorisation absolue d'y ajouter et d'y retrancher, de la laisser de côté tout comme de l'accomplir. – Ensuite, de plus, cette différenciation en question | du devoir envers le singulier et du devoir envers l'universel n'est, suivant la nature de l'opposition en général, rien de ferme. Mais, bien plutôt, ce que l'individu singulier fait pour soi profite aussi à

l'universel; plus il s'est soucié de lui-même, plus grande, non seulement, est la *possibilité* qu'il a d'être utile à d'*autres*, mais son *effectivité* elle-même consiste seulement, pour lui, à être et à vivre en connexion avec d'autres; sa jouissance singulière a essentiellement la signification d'abandonner par là ce qu'il a pour sien à d'autres et de les aider à acquérir leur jouissance. Dans l'accomplissement du devoir envers l'individu singulier, donc envers soi, est donc accompli aussi le devoir envers l'universel. – L'*évaluation* et *comparaison* des devoirs qui interviendrait ici aboutirait au calcul de l'avantage que l'universel tirerait d'une action; mais, pour une part, la moralité est, de ce fait, abandonnée à la nécessaire *contingence* de l'*intellection*, [et,] d'autre part, c'est précisément l'essence du for intérieur que de *couper la route* à ce *calcul* et à cette évaluation, et de décider à partir de soi sans de telles raisons.

De cette manière, le for intérieur agit et se maintient donc dans l'unité de l'*être-en-soi* et de l'*être-pour-soi*, dans l'unité de la pensée pure et de l'individualité, et il est l'esprit certain de lui-même qui a sa vérité en lui-même, dans son Soi, dans son savoir, et dans celui-ci en tant qu'il est le savoir du devoir. Un tel esprit se maintient dans l'unité en question pour autant que ce qui est *positif* dans l'action, aussi bien le | contenu que la forme du devoir et le savoir de celui-ci, appartient au Soi, à la certitude de lui-même; tandis que ce qui veut *venir*, comme un *en-soi propre*, *faire face* au Soi, vaut comme ce qui n'est pas vrai, seulement comme quelque chose de supprimé, seulement comme un moment. C'est pourquoi ce qui vaut, ce n'est pas le *savoir universel* en général, mais *sa connaissance* des circonstances. Dans le devoir, comme dans l'*être-en-soi* universel, le Soi insère le contenu qu'il emprunte à son individualité naturelle, car ce contenu est le contenu présent en lui-même; un tel contenu devient, du fait du milieu universel dans lequel il est, le *devoir* que lui, le Soi, pratique, et le pur devoir vide est précisément par là posé comme quelque chose de supprimé ou comme moment; ce contenu est la vacuité supprimée du devoir ou le remplissement [de celui-ci]. – Mais, tout aussi bien, le for intérieur est libre de tout contenu en général, il s'absout de tout devoir déterminé qui doit valoir comme loi; dans la force de la certitude de soi-même, le for intérieur a la majesté de l'autarcie absolue, qui consiste à lier et à délier. – C'est pourquoi cette *autodétermination* est immédiatement ce qui constitue purement et simplement la conformité au devoir; le devoir est

le savoir lui-même; mais cet être-un-Soi simple est l'en-soi, car l'*en-soi* est la pure égalité à soi-même; et celle-ci est dans cette conscience[1]. –

Un tel savoir pur est immédiatement un *être-pour-autre-chose*, car, 2
en tant que la pure égalité à soi-même, il est l'*immédiateté*, ou l'être. Mais cet être est en même temps l'universel pur, l'être-un-Soi de tous; ou [encore :] l'agir est reconnu et, par suite, effectivement réel. | Cet être est l'élément à travers et moyennant lequel le for intérieur se tient immédiatement dans la relation de l'égalité avec toutes les consciences de soi; et la signification de cette relation n'est pas la loi dépourvue d'un Soi, mais le Soi du for intérieur[2].

Mais en ceci que ce quelque chose de juste qu'accomplit le for 2a
intérieur est en même temps un *être-pour-autre-chose*, une inégalité semble lui advenir. Le devoir que le for intérieur accomplit est un contenu *déterminé*; ce contenu est, certes, le *Soi* de la conscience et, en cela, son *savoir* d'elle-même, son *égalité* avec elle-même. Cependant, une fois accomplie, placée dans le milieu universel de l'*être*, cette égalité n'est plus un *savoir*, elle n'est plus cette différenciation qui supprime tout aussi bien immédiatement ses différences; mais, dans l'*être*, la différence est posée en sa subsistance, et l'action est une action *déterminée*, inégale à l'élément de la conscience de soi de tous, donc non nécessairement reconnue. Les deux côtés, le for intérieur agissant et la conscience universelle qui reconnaît cette action comme devoir, sont également *libres* de la déterminité d'un tel agir. A cause de cette liberté, la relation est, dans le milieu, qui leur est commun, de [leur] connexion, bien plutôt un rapport de complète inégalité; ce qui fait que la conscience pour laquelle est l'action se trouve dans une complète incertitude au sujet de l'esprit agissant certain de lui-même. Il agit, il pose une déterminité comme étant; à cet *être* | s'en tiennent les autres,

1. Il n'est pas impossible que Hegel vise, à travers l'expression d'une autodétermination identifiée à l'impératif du devoir, un fichtéanisme sous le patronage duquel s'est placé tout un courant romantisant et esthétisant de l'exaltation de la génialité créatrice du Moi (Novalis, F. Schlegel, etc.).

2. Ces touts réfléchis en soi, pure identité à soi, que sont ici les Soi, s'égalisent – sans la médiation d'une loi, comme c'est le cas chez Kant – immédiatement les uns aux autres, se reconnaissent. Mais l'action, manifestation réelle et par là déterminée, différenciée, de ces Soi, va brouiller leur pure identité à soi et les faire, si l'on peut dire, se brouiller entre eux. Il faudra donc qu'intervienne une expression réelle immédiatement identifiante ou universalisante des Soi, et ce sera le langage. Le subjectivisme préfère l'expression à l'action et fait s'accomplir celle-ci dans celle-là, toujours.

comme à sa vérité, et dans un tel être ils sont certains de lui; il y a énoncé *ce qui* vaut pour lui comme devoir. Seulement, il est libre de tout devoir *déterminé* quel qu'il soit; il est hors du lieu où ils s'imaginent qu'il est effectivement; et un tel milieu de l'être même ainsi que le devoir en tant qu'il est *en soi* ne valent pour lui que comme un moment. Ce qu'il met donc en place à leurs yeux, il le déplace aussi en retour ou, bien plutôt, il l'a immédiatement ainsi déplacé. Car son *effectivité* n'est pas pour lui ce devoir et cette détermination qu'il a placés à l'extérieur, mais ceux qu'il a dans la certitude absolue de lui-même.

Les autres ne savent donc pas si ce for intérieur est moralement bon ou s'il est mauvais, ou, bien plutôt, il n'y a pas seulement qu'ils ne peuvent pas le savoir, mais ils doivent même nécessairement prendre un tel for intérieur pour mauvais. Car, de même qu'il est libre de la *déterminité* du devoir, et du devoir comme étant *en soi*, eux le sont pareillement. Ce qu'il met en place à leurs yeux, ils savent eux-mêmes le déplacer; c'est quelque chose par quoi seul le *Soi* d'un autre est exprimé, non pas le leur; ils ne se savent pas seulement libres de ce quelque chose, mais il doivent nécessairement le dissoudre dans leur propre conscience, le réduire à néant en le jugeant et expliquant, afin de conserver leur Soi.

Mais l'action du for intérieur n'est pas seulement cette *détermination* de l'être qui a été abandonnée par le pur Soi. Ce qui doit valoir et être reconnu comme devoir ne l'est que moyennant le savoir et la conviction qu'on a de lui comme étant le devoir, moyennant le | savoir qu'on a de soi, de son Soi, dans l'acte. Si l'acte cesse d'avoir en lui ce Soi, il cesse d'être ce qui seul est son essence. Si son être-là était abandonné par cette conscience, il serait une effectivité commune et l'action nous apparaîtrait comme un accomplissement du plaisir et du désir de ladite conscience. Ce qui doit *être là* n'est ici une essentialité que pour autant qu'il est *su* comme une individualité qui s'énonce elle-même, et cet *être-su* est ce qui est reconnu et qui, *comme tel,* doit avoir un *être-là.*

Le Soi entre dans l'être-là *en tant qu'un Soi*; l'esprit certain de soi existe comme tel pour d'autres; son action *immédiate* n'est pas ce qui vaut et qui est effectif; ce n'est pas le *déterminé,* pas l'*étant-en-soi* qui constitue ce qui est reconnu, mais seulement le *Soi* qui se sait lui-même, en tant qu'il est tel. L'élément de la subsistance est la conscience de soi universelle; ce qui entre dans cet élément ne peut pas être l'*effet* de l'action; celle-ci ne tient pas bon en un tel élément et n'y obtient aucune persistance, mais c'est seulement la conscience de soi qui constitue ce qui est reconnu, et qui gagne l'effectivité.

Nous voyons par là à nouveau le *langage* comme l'être-là de **2b** l'esprit. Il est la conscience de soi étant *pour d'autres,* qui est immédiatement *présente comme telle* et qui est, en tant que *cette* conscience-*ci*, conscience universelle. Le langage est le Soi se séparant de lui-même qui devient ob-jectif pour lui-même en tant que pur Moi = Moi, qui, dans cette ob-jectivité, se conserve comme *ce* Soi-*ci* aussi bien qu'il conflue immédiatement avec les autres et qu'il est *leur* | conscience de soi; il s'entend lui-même aussi bien qu'il est entendu par les autres, et le fait d'entendre est précisément l'*être-là devenu un Soi.*

Le contenu que le langage a gagné ici n'est plus le Soi renversé et renversant, ainsi que déchiré, du monde de la culture, mais l'esprit qui a fait retour dans lui-même, qui est certain de lui-même et, dans son Soi, de sa vérité ou de sa reconnaissance, et qui est reconnu comme un tel savoir. Le langage de l'esprit éthique est la loi et le commandement simple ainsi que la plainte, laquelle est plus une larme au sujet de la nécessité; la conscience morale, en revanche, est encore *muette,* enfermée chez soi dans son intérieur, car, en elle, le Soi n'a pas encore d'être-là, mais l'être-là et le *Soi* ne sont encore que dans une relation d'extériorité l'un à l'autre[1]. Mais le langage ne vient au jour que comme le moyen terme entre des consciences de soi subsistantes-par-soi et reconnues, et le *Soi étant là* est immédiatement un être-reconnu universel, multiple et, dans cette multiplicité, simple. Le contenu du langage du for intérieur est *le Soi qui se sait comme essence.* C'est uniquement cela qu'un tel langage énonce, et cette énonciation est l'effectivité vraie du faire et le valoir de l'action. La conscience énonce sa *conviction*; c'est seulement dans cette conviction que l'action est un devoir; une telle action ne *vaut* aussi comme devoir que pour autant que la conviction est *énoncée.* Car la conscience de soi universelle est libre de l'action *déterminée qui a seulement le caractère d'un étant; cette action,* en tant qu'un *être-là,* | ne vaut aucunement aux yeux de cette conscience, mais ce qui vaut, c'est la *conviction* qu'elle est un devoir, et cette conviction est effective dans le langage. – Réaliser effectivement l'action ne signifie pas ici transposer son contenu de la forme du *but* ou de l'*être-pour-soi* en la forme de l'effectivité *abstraite,* mais le transposer de la forme de la *certitude* immédiate de soi-même, qui sait

1. Il est bien vrai que la conscience morale, en sa hauteur kantienne, ne parle pas; mais c'est son silence qui lui permet d'entendre la voix impérieuse du devoir.

son savoir ou son être-pour-soi comme l'essence, en la forme de l'affirmation *assurant* que la conscience est convaincue du devoir et qu'elle sait le devoir, en tant que for intérieur, *à partir d'elle-même*; cette assurance assure donc que la conscience est convaincue de ce que sa conviction est l'essence.

Quant à savoir si l'affirmation assurant qu'on agit par conviction au sujet du devoir est *vraie,* si c'est *effectivement* le *devoir* qui est fait, ces questions ou ces doutes n'ont aucun sens en face du for intérieur. – Dans le cas de la question de savoir si l'*assurance* est *vraie,* il serait présupposé que l'intention intérieure est différente de l'intention alléguée, c'est-à-dire que le vouloir du Soi singulier peut se séparer du devoir, de la volonté de la conscience universelle et pure; cette volonté-ci serait placée dans le discours, tandis que ce vouloir-là serait à proprement parler le vrai ressort de l'action. Seulement, c'est précisément cette différence de la conscience universelle et du Soi singulier qui s'est supprimée et dont la suppression est le for intérieur. Le savoir immédiat du Soi certain de soi est loi et devoir; son intention est, du fait qu'elle est son intention, ce qui est juste; on exige seulement | qu'il sache et qu'il dise la conviction qu'il a de ce que son savoir et vouloir est ce qui est juste. L'énonciation de cette assurance supprime en soi-même la forme de sa particularité; il reconnaît, dans cette énonciation, l'*universalité nécessaire du Soi*; en tant qu'il se nomme for intérieur, il se nomme pur savoir de soi-même et pur vouloir abstrait, c'est-à-dire qu'il se nomme un savoir et vouloir universel qui reconnaît les autres, qui est *semblable* à eux, car ils sont précisément ce pur savoir et vouloir de soi, et qui, pour cette raison, est aussi reconnu par eux. C'est dans le vouloir du Soi certain de lui-même, dans ce savoir que le Soi est l'essence, que réside l'essence de ce qui est juste. – Celui, donc, qui dit qu'il agit ainsi de par son for intérieur parle vrai, car son for intérieur est le Soi qui sait et veut. Mais cela, il lui faut, c'est essentiel, le *dire,* car, ce Soi, il faut qu'il soit en même temps un Soi *universel.* Cela, il ne l'est pas dans le *contenu* de l'action, car ce contenu est, en raison de sa *déterminité,* en soi indifférent; mais l'universalité réside dans la forme de cette action; c'est cette forme qui est à poser comme effective; elle est le *Soi* qui est effectif en tant que tel dans le langage, qui s'énonce comme le vrai, qui, précisément en cela, reconnaît tous les Soi et est reconnu par eux.

Ainsi, le for intérieur, dans la majesté de son élévation au-dessus de la loi déterminée et de tout contenu du devoir, met n'importe quel contenu dans son savoir et vouloir; il est la génialité morale | qui sait la

voix intérieure de son savoir immédiat comme une voix divine, et, en tant qu'elle sait, en ce savoir, tout aussi immédiatement l'être-là, une telle génialité est la force créatrice divine, qui a, dans son concept, la vitalité. Elle est aussi bien le service divin dans elle-même; car son agir consiste à intuitionner cette divinité qui est la sienne propre[1].

Ce service divin solitaire est en même temps essentiellement le service divin d'une *communauté,* et le *savoir* et entendre intérieur pur de soi-même progresse de façon à être un moment de la *conscience*[2]. L'intuition de soi [du Soi] est son être-là *ob-jectif,* et cet élément ob-jectif est l'énonciation de son savoir et vouloir comme d'un *universel.* Moyennant cette énonciation, le Soi devient un être qui vaut et l'action devient un acte qui exécute réellement. L'effectivité et la subsistance de son agir est la conscience de soi universelle; mais l'énonciation du for intérieur pose la certitude de soi-même comme un Soi pur et, par là, comme un Soi universel; les autres accordent une valeur à l'action en raison de ce discours dans lequel le Soi est exprimé et reconnu comme l'essence. L'esprit et la substance de leur liaison est donc l'assurance qu'ils se donnent mutuellement de leur fidélité à leur for intérieur, de leurs bonnes intentions, la joie qu'ils prennent à cette pureté nourrie de réciprocité, et la délectation ranimante savourée à même la splendeur seigneuriale du savoir et de l'énoncer, du soin et de la culture d'une telle excellence. – Pour autant que ce for intérieur distingue encore sa conscience *abstraite* | de sa *conscience de soi,* il a sa vie seulement *cachée* en Dieu; celui-ci est, certes, immédiatement présent à son esprit et à son cœur, à son Soi; mais ce qui est manifeste, sa conscience effective et le mouvement médiatisant de celle-ci, lui est

1. Tout le mouvement de l'esprit, comme esprit effectif ou – ainsi que le dira plus tard Hegel – objectif, culmine dans une telle divinisation du Moi, dans une telle position du Soi comme l'absolu. Ce subjectivisme divinisé de la génialité créatrice, qui célèbre son dire de lui-même, assimilé au dire divin, comme un « service divin » – subjectivisme illustré sans doute, aux yeux de Hegel, par un Novalis –, va lui-même se désagréger en son absolutisation prétendue, et laisser la place à l'autre identification du Soi et de l'absolu, celle qui, dans le mouvement de la religion (véritable), culmine, inversement, dans la position de l'absolu comme d'un tel Soi.

2. La conscience de soi divinisée en sa génialité créatrice va – dans cette anticipation caricaturale du véritable service divin – s'incarner dans la conscience, comme telle objectivante, d'une communauté, dont le lien sera essentiellement, on le sait, celui du discours. Hegel peut viser – à travers cette religion des discours – la doctrine des communautés religieuses proposée par Schleiermacher dans ses *Discours sur la religion* de 1799.

quelque chose d'autre que cet intérieur caché à l'instant évoqué et que l'immédiateté de l'essence présente. C'est seulement dans l'achèvement du for intérieur que se supprime la différence de sa conscience abstraite et de sa conscience de soi. Il sait que la conscience *abstraite* est précisément *ce Soi-ci,* cet être-pour-soi certain de lui-même, que, dans l'*immédiateté* de la *relation* du Soi à l'en-soi qui, posé en dehors du Soi, est l'essence abstraite et ce qui lui est caché, la *diversité* précisément est *supprimée.* Car c'est une relation *médiatisante* que celle dans laquelle les termes mis en relation n'en font pas qu'un, mais constituent chacun un *Autre* pour l'autre et ne font qu'un seulement dans un troisième terme; tandis que la relation *immédiate* ne signifie en réalité rien d'autre que l'unité. La conscience, élevée au-dessus de l'absence de pensée qui consiste à tenir encore pour des différences ces différences qui n'en sont pas, sait l'immédiateté de la présence de l'essence en elle comme une unité de l'essence et de son Soi, elle sait donc son Soi comme l'en-soi vivant, et ce savoir qui est le sien comme la religion, laquelle est, en tant que savoir intuitionné ou étant-là, la parole que la communauté tient sur son propre esprit[1].

2c | Nous voyons par là ici la conscience de soi être retournée dans son être le plus intérieur, pour lequel toute extériorité disparaît en tant que telle, – dans l'intuition du Moi = Moi, dans laquelle ce Moi est toute essentialité et tout être-là. Elle s'abîme dans ce concept d'elle-même, car elle est poussée à la pointe de ses extrêmes, et cela d'une façon telle que les moments différenciés par lesquels elle est réelle ou encore *conscience* ne sont pas pour nous seulement ces purs extrêmes, mais que ce qu'elle est pour soi, et ce qui est pour elle *en soi* ainsi que ce qui est pour elle de l'*être-là,* tout cela est volatilisé en des abstractions qui

1. Totalisation subjective de tous ses moments, le Soi du for intérieur se sait comme l'en-soi vivant, vivifié par lui, et il sait – en l'abstraction subjectiviste, comme telle détotalisante, de cette totalisation, donc à tort – ce savoir comme la religion, lien de l'en-soi et du Soi, de Dieu et de l'homme. Une telle religion du for intérieur s'extériorise et se réalise, se donne l'intuition objectivante d'elle-même, dans et comme le discours que la communauté (elle également abstraite) tient sur son propre esprit (tout aussi abstrait). – L'esprit effectif, objectif, en cela fini, humain, se couronne ainsi quasi religieusement, annonçant à sa cime la position prochaine du contenu du chapitre VII, à savoir de la religion telle qu'en elle-même. Mais, pour Hegel, la nécessaire anticipation anthropologique de la religion n'est pas la religion, dont le discours vrai sur elle-même ne peut-être que théologique, l'être ne s'avérant pouvoir être qu'en tant qu'unité *divine* de l'homme et de Dieu.

n'ont plus aucune consistance, aucune substance, pour cette conscience elle-même; et tout ce qui, jusqu'à maintenant, était une essence pour la conscience est retourné dans ces abstractions. – Clarifiée de façon à être cette pureté, la conscience est sa figure la plus pauvre, et la pauvreté qui constitue son unique possession est elle-même un disparaître; cette absolue *certitude* en laquelle la substance s'est dissoute est l'absolue *non-vérité* qui s'écroule dans elle-même; c'est la *conscience de soi* absolue dans laquelle la *conscience* s'engloutit[1].

Si l'on considère cet engloutissement à l'intérieur de soi-même, [on voit que,] pour la conscience, la *substance* étant *en soi* est le *savoir* en tant qu'il est *son* savoir. En tant que conscience, elle est divisée en l'opposition d'elle-même et de l'ob-jet, qui, pour elle, est l'essence; mais cet ob-jet précisément est ce qui est parfaitement transparent, c'est *son Soi,* et sa conscience est seulement le savoir d'elle-même. Toute vie et toute essentialité spirituelle sont | retournées dans ce Soi et ont perdu leur différence d'avec le Moi-même. C'est pourquoi les moments de la conscience sont ces abstractions extrêmes, dont aucune ne tient, mais se perd dans l'autre et l'engendre. Cette conscience est l'échange de la conscience malheureuse avec soi, mais un échange qui, pour elle-même, se déroule à l'intérieur de soi, et qui est conscient d'être le concept de la raison, concept que la conscience malheureuse est seulement *en soi.* La certitude absolue de soi-même se change donc, pour elle-même, en tant que conscience, immédiatement en un son qui expire, en une ob-jectivité de son être-pour-soi; mais ce monde créé est son *discours,* qu'elle a de même immédiatement entendu et dont l'écho ne fait que lui revenir. C'est pourquoi ce retour n'a pas la signification qu'elle s'y trouve *en* et *pour soi,* car l'essence n'est pas, à ses yeux, un *en-soi,* mais elle-même; tout aussi peu a-t-elle un *être-là,* car ce qui est ob-jectif ne parvient pas à être un négatif du Soi effectif; de même que ce Soi ne parvient pas à l'effectivité. Il lui manque la force de l'aliénation, la force de faire de lui-même une chose et de supporter l'être. La conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur seigneuriale de son intérieur du fait de l'action et de l'être-là; et c'est pour préserver la pureté de son cœur qu'elle fuit le contact de la réalité effective et persiste dans l'impuissance obstinée à renoncer à son Soi qui s'est

1. Dans le sens accompli du for intérieur, la conscience – objectivante, réalisante – s'est engloutie dans la conscience de soi absolutisée; mais celle-ci s'anéantit, car la conscience de soi n'est pas l'absolu.

empointé jusqu'à être l'ultime abstraction, et à se donner une substantialité, ou à transformer sa pensée en de l'être et à se confier à la différence absolue. L'ob-jet creux | qu'elle engendre pour elle-même la remplit par conséquent maintenant de la conscience de la vacuité; son agir est l'ardente aspiration qui, en tant qu'elle devient elle-même un ob-jet sans essence, ne fait que se perdre, et qui, en tant qu'elle va au-delà de cette perte et retombe en soi-même, ne fait que se trouver comme perdue; – étant, dans cette pureté transparente de ses moments, une *belle âme* – comme on dit – malheureuse, elle s'éteint peu à peu dans elle-même et elle s'évanouit comme une vapeur sans figure qui se dissout dans l'air[1].

3a Mais cette calme confluence des essentialités sans moelle de la vie qui s'est évaporée est encore à prendre suivant l'autre signification qui est celle de l'*effectivité* du for intérieur, et dans le *phénomène* de son mouvement, et l'on a à considérer le for intérieur comme agissant[2]. – Le

1. La totalisation subjective du for intérieur, qui a dissous en lui toute conscience, tout sens de l'*être*, est celle d'une réflexivité vide consciente d'être, et c'est là son malheur, en sa certitude absolue de soi, la vérité absolument annulée. Le for intérieur se fixe alors, comme « belle âme », à sa vacuité ou pureté incapable, en sa crainte esthétisante de se souiller, de se faire *être*, chose, chair, comme le fera le vrai Dieu de la vraie religion. L'*objectivation* dans le discours – il faut y insister lorsqu'il s'agit de Hegel – n'est pas une véritable *aliénation*, ou l'aliénation vraie. Certes, le langage est un moment essentiel de l'esprit, mais, à lui seul – abstraitement pris – il ne peut faire de l'esprit l'esprit. Bien loin, donc, qu'il fasse par lui seul, en sa positivité, l'esprit, c'est celui-ci qui le fait être en sa plénitude en tant qu'il l'insère dans sa négativité, et dans son activité absolue, celle de se sacrifier lui-même.

2. Hegel examine pour finir le destin de la belle âme, du for intérieur, dans sa réalité, c'est-à-dire dans son agir, comme tel opposant à soi et par là intensifiant, aiguisant, l'affirmation de soi. Ce destin sera lui-même son destin réel. – L'action, déploiement réel du sens du for intérieur accompli en la belle âme, fait s'opposer les deux moments essentiels qu'il comporte : l'en-soi universel, le devoir, le bien, et le Soi se singularisant, le mal. Ils s'opposent alors, et à l'intérieur de chaque conscience, et dans la relation des (deux, au minimum) consciences. La conscience agissante, comme telle – car l'action nie ce qui est – privilégie la négativité qu'est le Soi par rapport au positif qu'est l'universel, le devoir; tandis que la conscience comme témoin universalisant de l'action privilégie l'universel ou le devoir et juge hypocrite la première, qui fait passer, en les identifiant en dépit de leur inégalité, son égoïsme pour le devoir. L'égalisation réelle de ces deux moments de toute conscience à travers celle des deux consciences opposées qui les incarnent ou réalisent requiert de la conscience agissante qu'elle se juge – et toute conscience, en sa réflexivité essentielle, se juge – comme la conscience jugeante la juge, ce qu'elle fait, et de la conscience jugeante qu'elle se juge être comme la conscience agissante – ce qu'elle répugne à faire, car juger n'est pas agir ou est un agir idéal, un agir

moment *ob-jectif* dans cette conscience s'est déterminé plus haut comme conscience universelle; le savoir qui se sait lui-même est, en tant que *ce* Soi-*ci*, différent d'autres Soi; le langage dans lequel tous se reconnaissent réciproquement comme agissant suivant leur for intérieur, cette égalité universelle, se décompose en l'inégalité de l'être-pour-soi singulier, chaque conscience est, à partir de et au sortir de son universalité, aussi bien sans réserve réfléchie en elle-même; de ce fait, intervient nécessairement l'opposition de la singularité aux autres individus singuliers et à l'universel, et il faut considérer ce rapport et son mouvement. – Ou [encore :] cette universalité et le devoir ont la signification, purement et simplement opposée, de la *singularité* déterminée, | s'exceptant de l'universel, pour laquelle le devoir pur est seulement l'universalité venue à la *surface* et tournée vers le dehors; le devoir réside seulement dans les mots et vaut comme un être-pour-autre-chose. Le for intérieur, tout d'abord seulement dirigé *négativement* contre le devoir en tant que *ce* devoir *déterminé présent que voici*, se sait libre de lui; mais, en tant qu'il emplit le devoir vide avec un contenu *déterminé* qu'il tire *de lui-même*, il a la conscience positive de ce qu'il se fabrique le contenu en tant qu'il est *ce* Soi-*ci*; son pur Soi, en tant que savoir vide, est ce qui est sans contenu et sans détermination; le contenu qu'il lui donne est emprunté à son Soi *en tant que ce* Soi-*ci* déterminé, à lui-même comme individualité naturelle, – et, dans le discours où il parle de la conformité au for intérieur de son agir, il est bien conscient de son pur Soi, mais, dans le *but* de son agir, en tant qu'il est, ce but, un contenu effectif, il est conscient de soi comme de cet individu particulier-ci ainsi que de l'opposition de ce qu'il est pour soi et de ce qu'il est pour d'autres, de l'opposition de l'universalité ou du devoir et de son être-réfléchi[-en-soi] à partir de et hors de ceux-ci.

Si, de la sorte, l'opposition en laquelle entre le for intérieur en tant qu'*agissant* s'exprime dans son intérieur, elle est en même temps l'inégalité vers l'extérieur dans l'élément de l'être-là, l'inégalité de sa singularité particulière avec un autre être singulier. – Sa particularité

qui n'en est pas un. La conscience jugeante, en se maintenant ainsi inégale à la conscience agissante prête à s'égaler à elle, interdit à toutes deux leur égalisation ou leur universalisation donatrice d'une objectivité ou d'un être-là à leur totalisation interne revendiquée, et les précipite, c'est-à-dire précipite la belle âme, le for intérieur, dans la consomption et le néant. Destin fort négatif. Mais qui va se montrer renfermer en lui son dépassement.

consiste en ceci que les deux moments constituant sa conscience, le Soi et l'en-soi, ont cours en lui avec une *valeur inégale*, et ce, avec cette détermination que la certitude de soi-même | est l'essence, face à l'*en-soi* ou à l'*universel*, qui vaut seulement comme un moment. A cette détermination intérieure, fait ainsi face l'élément de l'être-là ou la conscience universelle, pour laquelle c'est bien plutôt l'universalité, le devoir, qui est l'essence, tandis que, en revanche, la singularité, qui est pour soi face à l'universel, ne vaut que comme moment supprimé. Pour cet attachement au devoir, la première conscience vaut comme *le mal*, parce qu'elle est l'inégalité de son *être-dans-soi* avec l'universel, et, en tant que cette première conscience énonce en même temps son faire comme égalité avec soi-même, comme devoir et conformité au for intérieur, elle vaut comme *hypocrisie*.

Le *mouvement* de cette opposition est tout d'abord l'établissement formel de l'égalité entre ce que le mal est dans soi et ce qu'il énonce; il faut que vienne au jour qu'il est un mal et que, de la sorte, son être-là est égal à son essence, il faut que l'*hypocrisie* soit *démasquée*. – Ce retour de l'inégalité présente dans celle-ci en l'égalité n'est pas déjà opéré en ceci que l'hypocrisie, comme l'on a coutume de dire, prouverait son respect pour le devoir et la vertu justement en se donnant leur *apparence* et en utilisant cette apparence comme un masque pour sa propre conscience non moins que pour une conscience étrangère; dans une telle reconnaissance de l'opposé serait contenue en soi l'égalité et concordance. – Mais l'hypocrisie s'est en même temps tout aussi bien retirée de cette reconnaissance du langage | et réfléchie en elle-même, et, dans le fait qu'elle utilise l'étant-*en-soi* seulement comme un *être-pour-un-autre*, sont bien plutôt contenus le mépris qu'on a en propre envers cet étant-en-soi et l'exposition de son manque d'essence pour tous. Car ce qui se laisse utiliser comme un instrument extérieur se montre comme une chose qui n'a en elle aucun poids propre.

Cette égalité ne se réalise pas non plus par la fixation unilatérale obstinée de la conscience mauvaise à elle-même, ni par le jugement de la conscience universelle. – Si celle-là, la conscience mauvaise, se renie face à la conscience du devoir et si, quant à ce que celle-ci énonce comme étant de la mauvaiseté, comme étant une inégalité absolue avec l'universel, elle l'affirme, elle, comme étant un agir suivant la loi intérieure et le for intérieur, alors, dans cette affirmation unilatérale assurant qu'il y a égalité, demeure l'inégalité de cette conscience avec l'autre, puisque celle-ci, à coup sûr, ne croit pas à une telle égalité et ne la reconnaît pas. – Ou [encore :] puisque la fixation unilatérale obstinée à l'*un* des extrêmes se dissout elle-même, le mal, certes, s'avouerait par là comme mal, mais, en cela, il se supprimerait *immédiatement* et ne serait pas de l'hypocrisie, ni ne se démasquerait comme une telle hypocrisie. Il s'avoue en fait comme mal par l'affirmation que lui, opposé qu'il est à l'universel reconnu, agit suivant *sa* loi intérieure et *son* | for intérieur. Car si cette loi et ce for intérieur n'étaient pas la loi de sa *singularité* et de son *arbitraire*, ce for intérieur ne serait pas quelque chose d'intérieur, de propre, mais ce qui est universellement reconnu. C'est pourquoi celui qui dit qu'il agit envers les autres ou qu'il les traite suivant *sa* loi et *son* for intérieur, dit en fait qu'il les maltraite. Cependant, le for intérieur *effectif* n'est pas cette fixation obstinée au savoir et vouloir qui s'oppose à l'universel, mais l'universel est l'élément de son *être-là*, et son langage énonce son faire comme le *devoir reconnu*.

Pas davantage, la fixation obstinée de la conscience universelle à son jugement ne démasque et dissout l'hypocrisie. – En tant que cette conscience proclame qu'une telle hypocrisie est mauvaise, vile, etc., elle se réclame, dans un tel jugement, de *sa* loi tout comme la conscience *mauvaise* fait de la *sienne*. Car celle-là entre en scène en s'opposant à celle-ci et, de ce fait, comme une loi particulière. Elle n'a donc aucun avantage par rapport à l'autre, [et] elle légitime bien plutôt celle-ci; et ce zèle fait précisément le contraire de ce qu'il s'imagine faire, – en ce sens qu'il montre que ce qu'il nomme le vrai devoir et qui doit être *universellement* reconnu, est quelque chose de *non reconnu*, et que, de ce fait, il accorde à l'autre conscience le même droit de l'être-pour-soi.

Mais le jugement dont il s'agit ici a en même temps un autre côté, par **3b**
lequel il devient l'introduction à la résolution de l'opposition présente. – La conscience *de l'universel* ne se comporte pas comme conscience *effective* et *agissante* envers la première – car celle-ci est, bien plutôt, la conscience effective –, mais, en lui étant opposée, comme ce qui n'est pas pris dans l'opposition de la singularité et de l'universalité, opposition qui, dans l'agir, | fait son entrée. Elle demeure dans l'universalité de la *pensée*, se comporte comme conscience qui *appréhende*, et sa première action est seulement le jugement. – Par ce jugement, elle se place alors, comme on l'a fait remarquer à l'instant, *à côté* de la première, et celle-ci parvient, *du fait de cette égalité*, à l'intuition d'elle-même dans cette autre conscience. Car la conscience

du devoir se comporte de façon *appréhendante, passive*; mais, de ce fait, elle est en contradiction avec elle-même en tant qu'elle est la volonté absolue du devoir, avec elle-même qui est ce qui détermine purement et simplement à partir de soi-même. Elle s'est préservée, bien, en sa pureté, car elle *n'agit pas*; elle est l'hypocrisie qui veut qu'on prenne pour un acte *effectif* le jugement, et qui, au lieu de prouver la droiture par l'action, la prouve par l'énonciation de dispositions d'esprit excellentes. Elle est donc constituée en tout comme la conscience à laquelle on fait le reproche de ne placer le devoir que dans son discours. Dans les deux consciences, le côté de l'effectivité est semblablement différencié du discours: dans l'une des consciences, pour autant que l'action a un *but égoïste,* [et,] dans l'autre, pour autant que *manque l'agir* en général, dont la nécessité est impliquée dans le fait même de parler du devoir, car celui-ci, sans l'acte, n'a pas la moindre signification.

Mais le jugement est aussi à considérer comme une action positive de la pensée et il a un contenu positif; par ce côté, la contradiction qui est présente dans la conscience appréhendante, ainsi que l'égalité de cette dernière avec la première, deviennent encore | plus complètes. – La conscience agissante énonce ce faire déterminé-ci qui est le sien comme un devoir, et la conscience jugeante ne peut pas le lui dénier; car le devoir lui-même est la forme sans contenu, qui est capable de recevoir tout contenu, – ou [encore :] l'action concrète, diverse en elle-même dans sa multilatéralité, a en elle le côté universel, lequel est celui qui est pris comme devoir, tout autant que le côté particulier, lequel constitue la part et l'intérêt de l'individu. Or, la conscience jugeante n'en reste pas à ce côté-là, celui du devoir, et au savoir qu'a l'être agissant de ce que ce qu'on a là est son devoir, le rapport constitutif et l'état de son effectivité. Mais elle s'en tient à l'autre côté, fait se jouer l'action, en l'y ramenant, dans l'intérieur et l'explique à partir de son *intention* différente d'elle-même et à partir de son *ressort* égoïste. De même que chaque action est susceptible d'être considérée quant à sa conformité au devoir, de même elle est susceptible de l'être autrement, quant à la *particularité*; car, en tant qu'action, elle est la réalité effective de l'individu. – Ce jugement dégage donc l'action de son être-là et la réfléchit en l'intérieur ou en la forme de la particularité propre. – Si elle s'accompagne de gloire, un tel jugement sait cet intérieur comme *soif passionnée* de la gloire; – si elle est conforme à l'état [social] de l'individu en général, sans aller au-delà de cet état, et constituée de telle manière que l'individualité n'a pas ledit

état accroché à elle comme une détermination extérieure, mais | remplit de soi-même cette universalité et, précisément par là, se montre capable de quelque chose de plus haut, alors le jugement sait l'intérieur de cette individualité agissante comme désir d'honneur, etc. En tant que, dans l'action en général, l'être agissant accède à l'intuition de *lui-même* dans l'ob-jectivité ou au sentiment de soi de lui-même dans son être-là, et, donc, à la jouissance, le jugement sait l'intérieur comme impulsion en direction de la félicité propre [à soi-même], quand bien même celle-ci ne consisterait que dans la vanité morale intérieure, de la jouissance de la conscience de l'excellence propre [à soi-même], et de l'avant-goût de l'espoir d'une félicité à venir. – Aucune action ne peut se soustraire à un tel jugement, car le devoir pour le devoir, ce but pur, est ce qui n'est pas effectif; son effectivité, le but ne l'a que dans le faire de l'individualité, et l'action a, pour cette raison, en elle, le côté de la particularité. – Il n'y a pas de héros pour le valet de chambre; mais cela, non pas parce que le premier n'est pas un héros, mais parce que le second est le valet de chambre, avec lequel le premier n'a pas affaire en tant que héros, mais en tant qu'individu qui mange, boit, s'habille, en somme dans la singularité du besoin et de la représentation[1]. De la sorte, il n'y a pour le

1. En leur édition de la *Phénoménologie de l'esprit,* W. Bonsiepen et R. Heede renvoient, quant à l'origine de cet adage français, à un propos de Madame Cornuel rapporté dans les *Lettres de Mademoiselle Aïssé à Madame C...,* Paris 1787 (cf. HB, Appendice, note p. 518). – Charlotte-Elisabeth Aïssé (1693-1733), circassienne achetée toute enfant par l'ambassadeur de France à Constantinople Charles de Ferriol, qui l'adopta, rendue célèbre par son amour pour le Chevalier d'Aydie et ses Lettres à Madame Calandrini publiées en 1787, écrit en effet à celle-ci le 13 août 1728, à propos des débats conciliaires présidés par son oncle adoptif Monseigneur de Tencin, archevêque d'Embrun : « A l'exception d'une lettre de douze évêques, qui est belle, tout le reste est pitoyable. Je vous renvoie à ce que disait Madame Cornuel, qu'il n'y avait point de héros pour les valets de chambre et point de pères de l'église parmi ses contemporains » (*Lettes de mademoiselle Aïssé* (rééd. Paris, Stock, 1943, p. 117-118). Quant à Anne Bigot, dame Cornuel (1605-1694), elle tint un salon fréquenté à Paris, où l'on riait de ses bons mots. Madame de Sévigné l'évoque à plusieurs reprises en ses *Lettres* et la trouve, par son esprit, « admirable »; Tallemant des Réaux lui consacre une de ses *Historiettes*. – Dans ses cours ultérieurs sur la philosophie de l'histoire, Hegel rappellera qu'il ajouta, à l'adage bien connu, dans sa *Phénoménologie*, que s'il n'y a pas pour un valet de chambre de héros, « ce n'est pas parce que celui-ci n'est pas un héros, mais parce que celui-là est le valet de chambre » (*Die Vernunft in der Geschichte* [*La raison dans l'histoire*], éd. J. Hoffmeister, rééd. 1963, Hambourg, F. Meiner Verlag, p. 103), et que Goethe reprit lui-même le thème deux ans plus tard (ce qu'il fit en

jugement aucune action dans laquelle il ne pourrait pas opposer le côté de la singularité de l'individualité au côté universel de l'action, et faire, face à celui qui agit, le valet de chambre de la moralité.

Cette conscience jugeante est ainsi elle-même *vile*, parce qu'elle divise l'action et | qu'elle produit et fixe l'inégalité de celle-ci avec elle-même. Elle est, en outre, de l'*hypocrisie*, parce qu'elle ne donne pas un tel jugement pour une *autre manière* d'être mauvaise, mais pour la *conscience juste* de l'action, parce que, dans cette sienne non-effectivité et cette sienne vanité de savoir bien et mieux, elle se pose elle-même au-dessus des actes rabaissés [par elle] et veut qu'on prenne son discours inactif pour une *effectivité* excellente. – Se faisant donc par là égale à la conscience agissante qui est jugée par elle, elle est reconnue par celle-ci comme étant la même chose qu'elle. Cette conscience agissante ne se trouve pas seulement appréhendée par la conscience jugeante comme un être étranger et non égal à elle, mais, en un sens opposé, elle trouve bien plutôt la conscience jugeante, de par sa constitution propre, égale à elle. Intuitionnant cette égalité et l'*énonçant*, elle s'*avoue* à l'autre conscience et attend, pareillement, que celle-ci, qui s'est, dans le fait, rendue égale à elle, reprenne de même, en réplique, aussi son *discours*, qu'elle énonce dans un tel discours son égalité, et qu'intervienne l'être-là opérant la reconnaissance. Son aveu n'est pas un abaissement, une humiliation, un avilissement dans le rapport l'opposant à l'autre conscience; car cette énonciation n'est pas l'énonciation unilatérale par laquelle elle poserait son *inégalité* avec celle-là, mais c'est seulement en vertu de l'intuition de l'*égalité* de cette autre conscience avec elle qu'elle s'énonce, – elle énonce *leur égalité*, pour ce qui est de son côté, dans son aveu, et elle énonce une telle égalité pour cette raison que le langage est l'*être-là* de l'esprit en tant que Soi immédiat; elle attend donc que l'autre conscience apporte sa propre contribution à cet être-là.

| Seulement, à l'aveu du mal: « *C'est moi* », ne fait pas suite la réplique attendue du même aveu. Ce n'est pas ainsi qu'on l'entendait dans le jugement qui constitue l'autre conscience; bien au contraire! Il repousse de lui cette communauté et il est le cœur dur qui est pour soi et rejette la continuité avec l'autre. – De ce fait, la scène s'inverse. L'être

effet dans le poème « Für den Kammerdiener / Gibts keinen Helden! », qui date vraisemblablement de 1809 – cf. *Sämtliche Werke*, éd. cit., 9, Gedichte [Poèmes], 1987, p. 31).

qui se confessait se voit repoussé et voit l'autre dans son tort, cet autre qui refuse la venue au dehors de son intérieur dans l'être-là du discours, et qui oppose au mal la beauté de son âme, mais à la confession la nuque raide du caractère demeurant égal à lui-même et le mutisme qui consiste à se retenir dans soi-même et à ne pas s'avilir en allant vers un autre. Ici se trouve posée la suprême révolte de l'esprit certain de lui-même; car il s'intuitionne, comme ce *savoir simple du Soi*, dans l'Autre, et cela d'une façon telle que, elle aussi, la figure extérieure de cet Autre n'est pas, comme dans la richesse[1], ce qui est sans essence, n'est pas une chose, mais c'est la pensée, le savoir même, qui se maintient à son encontre, c'est cette continuité, absolument fluide du pur *savoir* qui se refuse à établir sa communication avec lui, – avec lui qui, déjà, dans sa confession, a renoncé à l'*être-pour-soi séparé* et s'est posé comme particularité supprimée et, par là, comme la continuité avec l'Autre, comme un universel. Mais l'Autre se garde, *en lui-même*, son être-pour-soi qui ne se communique pas; en l'être qui [se confesse], il garde | précisément ce même être-pour-soi, ce qui, pourtant, a déjà été rejeté par l'être en question. Il se montre par là comme la conscience abandonnée par l'esprit et reniant l'esprit; car il ne reconnaît pas que l'esprit, dans la certitude absolue de soi-même, est maître de tout acte et de toute effectivité, et qu'il peut les rejeter et faire qu'ils n'aient pas eu lieu. En même temps, il ne reconnaît pas la contradiction qu'il commet, de ne pas laisser valoir le rejet qui a eu lieu dans *le discours* pour le vrai rejet, alors que lui-même a la certitude de son esprit, non pas dans une action effective, mais dans son intérieur, et qu'il a l'être-là de cet intérieur dans le *discours* de son jugement. C'est donc lui-même qui empêche l'Autre de faire retour de l'acte dans l'être-là spirituel du discours et dans l'égalité de l'esprit, et qui produit par cette dureté l'inégalité qui est encore présente.

Dans la mesure, alors, où l'esprit certain de lui-même, en tant que belle âme, ne possède pas la force d'aliéner le savoir tenant à soi qu'a d'elle-même une telle belle âme, celle-ci ne peut pas parvenir à l'égalité avec la conscience repoussée, ni, donc, à l'unité intuitionnée d'elle-même dans l'Autre, elle ne peut pas parvenir à l'être-là; c'est pourquoi l'égalité ne se réalise que négativement, comme un être sans esprit. La belle âme sans effectivité, dans la contradiction de son Soi pur et de la

1. H: « wie ein Reichtume »; il faut lire: « wie im Reichtume » (cf. S1).

nécessité où se trouve celui-ci de s'aliéner en un être et de se renverser en une effectivité, dans l'*immédiateté* de cette opposition maintenue ferme – une immédiateté qui est seule le moyen terme et la réconciliation | de l'opposition élevée à son abstraction pure, et qui est pur être ou le néant vide –, [cette belle âme, dans une telle situation,] se trouve donc, en tant que conscience de cette contradiction dans son immédiateté non réconciliée, être disloquée jusqu'au dérangement de l'esprit, et elle tombe dans la déliquescence d'une consomption nostalgique. Une telle conscience abandonne par là en fait la dure fixation à soi de *son être-pour-soi,* mais ne produit que l'unité sans esprit de l'être.

3c L'égalisation conciliatrice vraie, à savoir celle qui est *consciente d'elle-même* et a un *être-là,* est, quant à sa nécessité, déjà contenue dans ce qui précède. Le brisement du cœur dur et son élévation à l'universalité constituent le même mouvement que celui qui avait son expression en la conscience qui se confessait elle-même. Les blessures de l'esprit guérissent sans que des cicatrices subsistent; l'acte n'est pas ce qui ne passe pas, mais il est repris par l'esprit dans lui-même[1], et le côté de la singularité, qui est présent à même cet acte, soit comme l'intention, soit comme la négativité et la borne étant-là d'un tel acte, est ce qui disparaît immédiatement. Le *Soi* qui réalise effectivement, la forme de son action, c'est là ce qui n'est qu'un *moment* du tout, et n'est de même qu'un tel moment le savoir qui détermine au moyen du jugement et fixe la différence du côté singulier et du côté universel de l'agir. Le mal qu'est le premier pose cette aliénation de soi ou se pose lui-même comme un moment, attiré qu'il est en l'être-là confessant par l'intuition de soi-même dans l'Autre. Tandis que, pour cet Autre qu'est le second, il faut que se brise, de même que pour le premier l'être-là unilatéral, non reconnu, de son être-pour-soi particulier, | de même, pour lui, son jugement unilatéral non reconnu; et, de même que le premier présente la puissance de l'esprit sur sa réalité effective, de même le second [en] présente la puissance sur son concept déterminé.

Mais le second renonce à la pensée qui pratique le partage et à la dureté de l'être-pour-soi qui tient ferme à elle, pour cette raison qu'il s'intuitionne en fait lui-même dans le premier. Celui-ci, qui rejette sa réalité effective et fait de lui un *celui-ci supprimé,* se présente par là en

1. Beau et grand thème hégélien : à travers le temps qu'il maîtrise en son éternité, le grand réconciliateur qu'est l'esprit reprend en son identité, par sa justice qui pardonne, toutes les différences auxquelles sa bonté l'a fait s'abandonner.

fait comme un universel; il opère le retour de son effectivité extérieure dans lui-même en tant qu'essence; la conscience universelle se reconnaît donc elle-même en lui. – Le pardon qu'elle accorde à la première conscience est le renoncement à soi, à son essence *non effective*, à laquelle elle égale cette autre conscience qui était un agir *effectif,* et de telle sorte qu'elle reconnaît comme bonne une telle conscience qui était désignée comme un mal de par la détermination que l'agir recevait dans la pensée, ou que, bien plutôt, elle abandonne cette différence de la pensée déterminée ainsi que son jugement déterminant qui est pour soi, de même que l'autre conscience abandonne la détermination étant-pour-soi de l'action. – La parole de la réconciliation est l'esprit *étant-là,* qui intuitionne le pur savoir de soi-même comme essence *universelle* dans son contraire, dans le pur savoir de soi-même comme de la *singularité* qui est absolument dans elle-même, – reconnaissance réciproque qui est l'esprit *absolu*[1].

Celui-ci ne fait son entrée dans l'être-là qu'à la cime sur laquelle son pur savoir de soi-même est l'opposition et alternance avec soi-même. Sachant que son | *pur savoir* est l'*essence* abstraite, il est ce devoir qui sait, [et cela] en opposition absolue au savoir qui se sait, en tant que *singularité* absolue du Soi, être l'essence. Le premier est la pure continuité de l'universel, lequel sait la singularité se sachant comme essence comme ce qui est en soi du néant, comme le *mal.* Tandis que le second est l'absolue discrétion[2] qui se sait elle-même, dans le pur Un

1. L'anéantissement du for intérieur dans l'absence de reconnaissance réciproque des deux consciences, agissante et jugeante, en lesquelles il s'est scindé en sa vie réelle vient de la méconnaissance – niant sa présence totale à lui-même pourtant revendiquée – où il est de ce qu'il fait. Car la conscience jugeante, responsable de l'échec de la réalisation réciproque des deux consciences, ne peut pas ne pas s'identifier à la conscience agissante qui, s'étant déprise de son unilatéralisme égoïste, s'est elle-même universalisée et par là rendue identique à elle, et, dès lors, ne pas se déprendre à son tour de son propre jugement révélé maintenant avoir été partiel et partial et avoir constitué, en son unilatéralité, une action vraiment telle en dépit de son idéalité. A travers la conscience jugeante qui, pardonnant de la sorte, fait naître la réconciliation réalisante des deux consciences, la belle âme donne réalité à sa totalisation subjective. Elle ne fait là qu'assumer pleinement ce qu'elle est. Mais, ce faisant, elle se supprime elle-même en un être plus profond d'elle-même, car celui-ci est l'unité des Soi, à laquelle ceux-ci consentent comme à ce dont ils tirent leur être, être de l'auto-négation réciproque – engendrant leur communauté voulue – de leur être propre ou fini. Les esprits finis ne sont qu'à se savoir participants à l'esprit absolu, au Dieu de la religion.

2. « Diskretion ». Du latin *discretio* : différence, séparation.

qu'elle est, absolue, et qui sait cet universel à l'instant évoqué comme le non-effectif qui n'est que *pour d'autres*. Les deux côtés sont clarifiés de façon à atteindre cette pureté dans laquelle aucun être-là dépourvu d'un Soi, aucun négatif de la conscience de soi, n'est plus en eux, mais le *devoir* qu'est le premier côté est le caractère demeurant égal à soi de son savoir de soi-même, et le mal qu'est le second côté a pareillement son but dans son *être-dans-soi* et sa réalité effective dans son discours; le contenu de ce discours est la substance de son être consistant; un tel discours est l'assurance donnée de la certitude de l'esprit dans lui-même. – Les deux esprits certains d'eux-mêmes n'ont pas d'autre but que leur pur Soi et pas d'autre réalité et être-là que précisément ce pur Soi. Mais ils sont encore divers; et la diversité [en question] est la diversité absolue, parce qu'elle est posée au sein de cet élément du pur concept. Elle n'est pas telle non plus seulement pour nous, mais pour les concepts eux-mêmes qui se tiennent dans cette opposition. Car, si ces concepts sont bien des concepts *déterminés* l'un face à l'autre, ils sont cependant en même temps des concepts en soi universels, de telle sorte qu'ils remplissent toute la sphère du Soi et que ce Soi n'a aucun autre contenu que cette sienne déterminité, | laquelle ne va pas au-delà de lui et n'est pas davantage plus bornée que lui; car l'une des déterminités, ce qui est absolument universel, est aussi bien le pur savoir de soi-même que l'est l'autre savoir, [qui est] l'absolue discrétion de la singularité, et les deux sont seulement ce pur savoir de soi-même. Les deux déterminités sont donc les purs concepts tels comme des savoirs, dont la déterminité est elle-même immédiatement savoir ou dont le *rapport* et face-à-face d'opposition est le Moi. De ce fait, elles sont, *l'une pour l'autre*, ces opposés tels absolument parlant; c'est l'*intérieur* pleinement tel qui est de la sorte venu se faire face à lui-même et entré dans l'être-là; elles constituent le *pur savoir* qui, à travers cette opposition, est posé comme *conscience*. Mais il n'est pas encore *conscience de soi*. Cette réalisation effective, il l'a dans le mouvement de cette opposition. Car cette opposition est bien plutôt elle-même la *continuité non-discrète* et l'*égalité* du Moi = Moi; et chacun [de ces deux Moi], *pour lui-même*, du fait précisément de la contradiction de son universalité pure qui, en même temps, résiste encore à son égalité avec l'autre et s'en sépare, se supprime en lui-même. A travers cette aliénation, ce savoir scindé en deux dans son être-là fait retour en l'unité du *Soi*; il est le Moi *effectif*, l'universel savoir *de soi-même* dans son *contraire absolu*, dans le savoir étant *dans soi* qui, en vertu de la pureté de son être-dans-soi

séparé, est lui-même ce qui est pleinement universel. Le *oui* réconciliateur, dans lequel les deux Moi se départissent de leur *être-là* opposé, | est l'*être-là* du *Moi* étendu jusqu'à la dualité, qui, dans celle-ci, reste égal à lui-même, et, dans sa parfaite aliénation et son parfait contraire, a la certitude de lui-même; – il est le Dieu apparaissant qui se trouve au milieu d'eux, eux qui se savent comme le pur savoir.

VII

LA RELIGION

Dans les formations examinées jusqu'à présent, qui se différencient en leur ensemble comme *conscience, conscience de soi, raison* et *esprit,* s'est bien aussi présentée la *religion,* comme conscience de l'*essence absolue* en général, – seulement, elle l'a fait du *point de vue de la conscience,* qui est consciente de l'essence absolue; mais ce n'est pas l'essence absolue *en et pour elle*-même, pas la conscience de soi de l'esprit, qui est apparue dans ces formes-là[1]. 1

Déjà la *conscience,* pour autant qu'elle est *entendement,* devient conscience du *suprasensible* ou de l'*intérieur* de l'être-là ob-jectif. Mais le suprasensible, l'éternel, ou comme on voudra le nommer autrement, est *dépourvu d'un Soi*; il n'est d'abord que l'*universel,* qui est encore bien loin d'être l'esprit se sachant comme esprit. – Ensuite, la *conscience de soi,* qui a son achèvement dans la figure de la conscience *malheureuse,* fut seulement la *douleur* de l'esprit alors prise en son

1. La religion est la conscience de l'absolu, mais, dans le déploiement, restitué phénoménologiquement, du sens visé par la conscience, d'abord comme objet d'elle-même non encore saisi en tant qu'un sujet par lequel seul celle-ci peut être et se savoir telle qu'elle est aussi comme conscience de lui. Lorsque la conscience de l'absolu se relativise ainsi comme simple moment de la conscience de soi de l'absolu présente en elle, elle devient, en tout son être, d'abord conscience religieuse proprement dite : la religion se réalise telle qu'en elle-même en passant de l'anticipation anthropologique abstraite d'elle-même à sa concrétisation théologiquement accomplie. – Hegel va brièvement retracer, pour commencer cette introduction du chapitre VII, les étapes menant – à travers la réconciliation progressive, en l'absolu visé, du Soi et de l'universel – de la conscience objective, finie, humaine, de l'absolu, à sa conscience de soi accomplie, divine, présente dans la conscience proprement religieuse de l'homme.

combat pour sortir d'elle-même et accéder de nouveau à l'ob-jectivité, mais n'atteignant pas celle-ci. C'est pourquoi l'unité de la conscience de soi *singulière* et | de son *essence* immuable, unité vers laquelle se porte ladite conscience de soi, reste un *au-delà* de celle-ci. – L'être-là immédiat de la *raison,* laquelle a, pour nous, surgi de la douleur dont il vient d'être question, et les figures caractéristiques de cette raison ne comportent pas de religion, parce que la conscience de soi qui est la leur *se* sait ou cherche dans la présence *immédiate.*

Au contraire, dans le monde éthique, nous vîmes une religion, et, à la vérité, la *religion* du *monde d'en bas*; elle est la croyance en la nuit inconnue redoutable du *destin* et en l'Euménide de l'*esprit décédé,* – celle-là étant la pure négativité dans la forme de l'universalité, celle-ci la même négativité dans la forme de la singularité. L'essence absolue est donc bien, dans la dernière forme, le *Soi,* et le Soi *présent,* ainsi que le Soi ne peut être autrement; mais le Soi *singulier* est *cette* ombre singulière-*ci* qui a hors d'elle, séparé qu'il est d'elle, l'universalité qu'est le destin. Une telle ombre est certes une ombre, un *celui-ci supprimé,* et, par conséquent, un Soi universel; mais cette signification négative-là ne s'est pas encore renversée en cette signification positive-ci, et c'est pourquoi le Soi supprimé signifie en même temps encore immédiatement cette ombre particulière et sans essence. Mais le destin sans le Soi demeure la nuit sans conscience, qui ne parvient pas à la distinction au-dedans d'elle-même ni à la clarté du savoir de soi-même.

Cette croyance au néant qu'est la nécessité et au monde d'en bas devient la *croyance* au *ciel* parce que le Soi décédé | doit forcément se réunir avec son universalité, disséquer en elle ce qu'il contient et ainsi devenir clair à lui-même. Mais nous vîmes ce *royaume* de la croyance déployer son contenu seulement dans l'élément de la pensée, sans le concept, et, pour cette raison, aller à l'abîme dans son destin, à savoir dans la *religion* des *Lumières.* Dans celle-ci, l'au-delà suprasensible de l'entendement se rétablit, mais d'une façon telle que la conscience de soi se tient satisfaite dans l'en-deçà et que, quant à l'au-delà suprasensible, l'au-delà *vide* qu'on ne peut connaître et qu'on n'a pas non plus à craindre, elle ne le sait ni comme un Soi ni comme une puissance.

Dans la religion de la moralité, enfin, se trouve rétabli ceci, à savoir que l'essence absolue est un contenu positif; mais ce contenu positif est réuni avec la négativité des Lumières. Il est un *être* qui, tout aussi bien, est repris dans le Soi et demeure inclus en lui, et il est un *contenu différencié* dont les parties sont aussi bien immédiatement niées

qu'elles sont établies. Mais le destin dans lequel s'abîme ce mouvement contradictoire est le Soi conscient de soi comme du destin de l'*essentialité* et de l'*effectivité.*

L'esprit qui se sait lui-même est, dans la religion, immédiatement sa propre *conscience de soi* pure. Les figures de lui-même qui ont été considérées – l'esprit vrai, l'esprit qui s'est rendu étranger à soi en se séparant d'avec soi et l'esprit certain de soi-même – constituent ensemble lui-même dans sa *conscience,* laquelle, venant faire face à son monde, ne se reconnaît pas en celui-ci. Mais, dans le for intérieur, il soumet à lui-même, tout comme son monde ob-jectif en général, | aussi sa représentation et ses concepts déterminés, et il est désormais une conscience de soi qui est chez soi. Dans celle-ci, il a pour lui-même, *représenté* comme *ob-jet,* la signification d'être l'esprit universel qui contient en lui-même toute essence et toute effectivité; mais il n'est pas dans la forme d'une effectivité libre ou de la nature apparaissant en sa subsistance-par-soi. Il a certes une *figure* ou la forme de l'être, en tant qu'il est *ob-jet* de sa conscience, mais, parce que celle-ci, dans la religion, est posée dans la détermination essentielle d'être conscience *de soi,* la figure est parfaitement transparente à elle-même; et l'effectivité que l'esprit contient est incluse en lui ou supprimée en lui, exactement comme quand nous disons: *toute effectivité*; une telle effectivité est l'effectivité *pensée,* universelle.

En tant, donc, que, dans la religion, la détermination de la **2a**
conscience proprement dite de l'esprit n'a pas la forme du libre *être-autre,* l'*être-là* de cet esprit est différencié de sa *conscience de soi* et son effectivité proprement dite tombe en dehors de la religion; il y a bien un unique esprit des deux, mais sa conscience n'embrasse pas les deux en même temps, et la religion apparaît comme une partie de l'être-là ainsi que des faits et gestes, dont l'autre partie est la vie de l'esprit dans son monde effectif[1]. Comme nous savons maintenant que l'esprit dans son

1. La conscience de soi de l'absolu se sait, dans la religion, comme principe de tout l'être, mais l'être dont elle se donne la conscience comme étant le sien, où elle s'incarne, n'est pas d'abord – en tant qu'être de sa transparence à soi abstraite – l'être-là réel du monde, tel qu'en lui-même, libre. Il est le réel idéalisé symbolisant un esprit, une conscience de soi, ne se réalisant pas en lui. De sorte que l'être-là réel de l'esprit reste celui de sa conscience mondaine, dans une coexistence apparente de celle-ci et de la conscience religieuse, alors que la conscience mondaine s'est révélée être un simple moment de la conscience religieuse où elle se fonde. On est encore loin de la religion du Dieu incarné.

monde et l'esprit conscient de lui-même en tant qu'esprit ou l'esprit dans la religion sont la même chose, [nous pouvons dire que] l'achèvement de la religion consiste en ceci que | les deux côtés deviennent égaux l'un à l'autre, non seulement au sens où l'effectivité de l'esprit est saisie par la religion, mais de telle sorte, inversement, qu'il devienne pour lui-même, en tant qu'esprit conscient de soi-même, effectif, et *ob-jet de sa conscience.* – Pour autant que l'esprit, dans la religion, se *représente* à lui-même, il est, certes, conscience, et l'effectivité incluse dans cette religion est la figure et le vêtement de sa représentation. Cependant, à l'effectivité, n'échoit pas, dans cette représentation, son plein droit, à savoir de n'être pas seulement un vêtement, mais un libre être-là subsistant-par-soi; et, inversement, elle est, puisque lui fait défaut l'achèvement dans elle-même, une figure *déterminée* qui n'atteint pas ce qu'elle doit présenter, à savoir l'esprit conscient de lui-même. Pour que sa figure l'exprime lui-même, il faudrait qu'elle-même ne soit rien d'autre que lui, et qu'il se soit apparu à lui-même ou soit pour lui-même effectif comme il est dans son essence. C'est seulement par là que serait aussi atteint ce qui peut sembler être le contenu de l'exigence contraire, à savoir le fait que l'*ob-jet* de sa conscience ait en même temps la forme d'une effectivité libre; mais seul l'esprit qui est à lui-même ob-jet comme esprit absolu est pour lui-même une effectivité aussi libre qu'il reste en elle conscient de lui-même.

2b En tant que, tout d'abord, la conscience de soi et la conscience proprement dite, la *religion* et l'esprit dans son monde ou l'*être-là* de l'esprit, sont différenciés, ce dernier, l'être-là de l'esprit, consiste dans le tout de cet esprit, | pour autant que ses moments se présentent comme se séparant entre eux et que chacun d'eux se présente pour soi-même. Or, les moments sont la *conscience,* la *conscience de soi,* la *raison* et l'*esprit*; – c'est-à-dire l'esprit en tant qu'esprit immédiat qui n'est pas encore la conscience de l'esprit. Leur totalité *rassemblée* constitue l'esprit dans son être-là mondain en général; l'esprit en tant que tel contient les formations rencontrées jusqu'à maintenant, dans les déterminations universelles, dans ce qu'on a nommé, à l'instant, des moments. La religion présuppose leur écoulement total et elle est leur totalité *simple* ou leur Soi absolu. – On n'a pas, d'ailleurs, à se représenter leur cours, par rapport à la religion, comme étant dans le temps. Seul l'esprit tout entier est dans le temps, et les figures qui sont des figures de l'*esprit* tout entier comme tel se présentent dans une succession; car seul le tout a une effectivité proprement dite, et, par conséquent, la forme de la pure liberté à l'égard d'autre chose, qui s'exprime comme *temps.* Mais les *moments* de ce tout: conscience, conscience de soi, raison et esprit, parce qu'ils sont des moments, n'ont pas, chacun, un être-là différent de celui des autres. – De même que l'esprit a été distingué de ses moments, on a encore, à un troisième niveau, à distinguer de ces moments eux-mêmes leur détermination singularisée. Nous avons vu en effet chacun de ces moments, en lui-même, à son tour, se différencier et se configurer diversement dans un cours propre; comme, par exemple, en la conscience, la certitude sensible et la | perception se sont différenciées. Ces derniers côtés se séparent l'un de l'autre dans le temps et appartiennent à un *tout particulier.* – Car l'esprit descend de son *universalité,* en passant par la *détermination,* jusqu'à la *singularité.* La détermination ou moyen terme est la *conscience,* la *conscience de soi,* etc. Mais la singularité est constituée par les figures de ces moments. C'est pourquoi celles-ci présentent l'esprit dans sa singularité ou *effectivité,* et elles se différencient dans le temps, de telle sorte, toutefois, que la figure qui suit garde en elle les figures qui précèdent[1].

Si, par conséquent, la religion est l'achèvement de l'esprit en lequel les moments singuliers de ce dernier: conscience, conscience de soi, raison et esprit, *retournent* et sont *retournés* comme en leur *fondement,* ils constituent ensemble l'*effectivité étant là* de l'esprit tout entier, lequel *est* seulement en tant que le mouvement différenciant et retournant en lui-même de ces côtés qui sont les siens. Le devenir *de la religion en général* est contenu dans le mouvement des moments universels. Mais, en tant que chacun de ces attributs a été présenté, non pas seulement tel qu'il se détermine en général, mais tel qu'il est *en et pour soi,* c'est-à-dire tel que, dans lui-même, il se donne son cours comme un tout, il se fait aussi que, par là, n'a pas seulement pris naissance le devenir de la religion *en général,* mais que les cours

1. L'esprit se différencie en des *moments* (conscience, conscience de soi, raison, esprit proprement dit, religion) qui sont des déterminations idéales n'ayant pas d'être-là ou d'existence, chacune pour elle-même, à part les unes des autres, notamment en se succédant les unes aux autres, dans le temps. Seul le tout, en tant que tel auto-subsistant ou existant par lui-même, et aussi ses déterminations totales, également existantes pour elles-mêmes comme des *figures* de lui-même, peuvent être dans le temps. Ces figures s'expriment à travers chacun des moments du tout, ainsi parallélisés en leurs cours: par exemple, à l'intérieur du moment de la conscience, se succèdent certitude sensible, perception et entendement, cours ternaire qui se retrouve dans les autres moments.

complets de ce genre que se donnent les côtés *singuliers* contiennent en même temps les *déterminités de la religion* elle-même. L'esprit total, l'esprit de la religion, est, à son tour, le mouvement | consistant, pour lui, à accéder, de son immédiateté, au *savoir* de ce qu'il est *en soi* ou immédiatement, et à atteindre un point tel que la *figure* dans laquelle il apparaît pour sa conscience y soit parfaitement égale à son essence et qu'il s'y intuitionne tel qu'il est. – Dans ce devenir, il est donc lui-même dans des figures *déterminées* qui constituent les différences de ce mouvement; en même temps, la religion déterminée a, par là même, aussi bien un esprit *effectif déterminé*. Si donc c'est à l'esprit se sachant lui-même en général qu'appartiennent conscience, conscience de soi, raison et esprit, c'est aux figures *déterminées* de l'esprit ayant savoir de lui-même qu'appartiennent les formes *déterminées* qui se développèrent à l'intérieur de la conscience, de la conscience de soi, de la raison et de l'esprit, en le faisant, dans chacun de ces moments, d'une façon particulière. La figure *déterminée* de la religion puise, pour son esprit effectif, dans les figures de chacun des moments de cet esprit, celle qui lui correspond. La déterminité *une* de la religion s'empare en les pénétrant de tous les côtés de son être-là effectif et les marque de cette empreinte commune[1].

1. La religion, elle aussi, exprime, dans son devenir singularisé en des figures (religion naturelle, religion de l'art, religion manifeste, et leurs subdivisions respectives), le devenir général et un de l'esprit en tout son sens – celui d'esprit (effectif) et de (l'esprit en tant que) religion –, qui s'exprime déjà dans ses divers moments universels extérieurement parallélisés (conscience, conscience de soi, etc.). Or, puisque la religion est le moment total, totalisant, du tout de cet esprit, elle est à la fois l'idéalisation de soi des moments réels qu'il comporte comme esprit effectif (déjà rassemblés dans le plus spirituel d'entre eux, désigné précisément comme « esprit », l'esprit socio-politico-culturel), et la réalisation d'elle-même dans ces moments qu'elle imprègne en retour de sa spiritualité plus synthétisante, car plus principielle. – Ce qui, ainsi que Hegel va le dire, permet et impose de relire tout le développement de l'esprit en ses moments effectifs d'une façon plus spirituelle et plus vraie, en substituant à leur lecture unilinéaire successive – le cours antérieur de la *Phénoménologie* – dans laquelle l'auteur et le lecteur de celle-ci opéraient ou devraient opérer eux-mêmes l'unification de tout le mouvement, une lecture synthétisée dans le contenu même de l'ouvrage, puisque le développement totalisant de la religion fait se paralléliser (expression encore extériorisante de leur unité d'origine) les développements des moments saisis alors comme des « attributs » d'une même « substance » (au niveau de l'esprit effectif, objectif) ou comme des « prédicats » d'un même « sujet » (au niveau de l'esprit devenu religieusement conscient de soi). – Il est vrai que la religion, unifiant l'esprit effectif, objectif, dans la représentation, qui place devant elle (*vor-stellen*), s'objecte et donc

De cette manière, les figures qui sont entrées en scène jusqu'ici s'ordonnent maintenant d'une autre façon qu'elles ne le firent lorsqu'elles apparurent dans leur série, et, à ce sujet, il faut encore préalablement faire remarquer brièvement ce qui est nécessaire. – Dans la série qui a été considérée, chaque moment, s'approfondissant en lui-même, se formait en un tout dans son principe caractéristique propre; et la connaissance était la profondeur ou | l'esprit dans lequel les moments en question, qui, pour eux-mêmes, n'ont aucune subsistance, avaient leur substance. Mais cette substance est désormais venue au dehors; elle est la profondeur de l'esprit certain de lui-même, profondeur qui ne permet pas au principe singulier de s'isoler et de faire de lui dans lui-même un tout, mais, rassemblant et maintenant ensemble tous ces moments dans elle-même, elle poursuit sa progression dans cette richesse tout entière de son esprit effectif, et tous ses moments particuliers prennent et accueillent en commun dans eux-mêmes la déterminité identique à soi du tout. – Cet esprit certain de lui-même et son mouvement sont leur effectivité véritable et l'être-*en-et-pour-soi* qui revient à chacun d'eux en sa singularité. – Si donc la série une que nous avions jusqu'à présent désignait, dans sa progression, les retours par des nœuds, mais, en repartant de ceux-ci, se poursuivait à nouveau le long d'une seule et même ligne, elle est désormais pour ainsi dire brisée en ces nœuds, les moments universels, et décomposée en plusieurs lignes qui, rassemblées en un unique faisceau, se réunissent en même temps symétriquement d'une façon telle que les mêmes différences, en lesquelles chaque ligne particulière se configurait à l'intérieur d'elle-même, viennent coïncider. – Au demeurant, il ressort de soi-même de toute cette présentation comment il faut entendre cette coordination, qu'on s'est représentée ici, des directions universelles, au point qu'il devient superflu de faire observer que ces différences sont à saisir essentiellement seulement comme des moments du devenir, non pas comme des parties [de celui-ci]; | en l'esprit effectif, elles sont des

2c

différencie d'elle et en lui, ce qu'elle doit unifier, n'unifie et ne totalise pas vraiment. C'est pourquoi la saisie absolument spirituelle de l'esprit en son développement s'opérera seulement au niveau du savoir absolu. Le chapitre VIII pensera donc une ultime fois et exposera comme son contenu même le sens vrai de tout ce développement, qui aura eu jusqu'alors pour seule demeure l'esprit du phénoménologue. Celui-ci sacrifiera ce savoir qu'il gardait par devers soi et en fera don généreusement à la communauté de ses lecteurs, ainsi réunie dans le concept pleinement manifesté.

attributs de sa substance, tandis que, en la religion, elles ne sont bien plutôt que des prédicats du sujet. – De même, toutes les formes sont bien, *en soi* ou *pour nous*, contenues en général dans l'esprit et dans chaque esprit; mais, lorsqu'il est question de son effectivité, ce qui seul importe, c'est de savoir quelle déterminité est pour lui dans sa *conscience*, dans quelle déterminité il sait son Soi exprimé ou dans quelle figure il sait son essence.

3 La différence qui était faite entre l'esprit *effectif* et l'esprit qui se sait comme esprit, ou entre soi-même comme conscience et soi-même comme conscience de soi, est supprimée dans l'esprit qui se sait suivant sa vérité; sa conscience et sa conscience de soi sont égalisées. Mais, telle que la religion est ici d'abord seulement *immédiate*, cette différence n'a pas encore fait retour dans l'esprit. Seul est posé le *concept* de la religion; dans ce concept, l'essence est la *conscience de soi*, qui est à soi-même toute vérité et qui contient dans cette vérité toute effectivité. Cette conscience de soi a comme conscience elle-même pour ob-jet; l'esprit qui ne se sait d'abord qu'*immédiatement* est donc pour lui-même esprit dans la *forme* de l'*immédiateté*, et la déterminité de la figure dans laquelle il s'apparaît à lui-même est celle de l'*être*. Cet être, assurément, n'est *rempli* ni de la sensation ou du matériau en sa multiplicité variée, ni d'une quelconque autre unilatéralité de moments, buts et déterminations, mais de l'esprit, et il est su par soi | comme toute vérité et effectivité. De cette manière, un tel *remplissement* n'est pas égal à sa *figure*, l'esprit en tant qu'essence n'est pas égal à sa conscience. Il n'est effectif comme esprit absolu qu'en tant que, tel qu'il est dans la *certitude de lui-même*, il est aussi pour lui dans sa *vérité*, ou que les extrêmes en lesquels il se partage en tant que conscience sont l'un pour l'autre dans une figure qui est celle de l'esprit. La configuration que l'esprit revêt en tant qu'ob-jet de sa conscience demeure remplie de la certitude de l'esprit comme de la substance; du fait de ce contenu, disparaît l'idée que l'ob-jet se dégraderait en la pure objectivité, en la forme de la négativité de la conscience de soi. L'unité immédiate de l'esprit avec lui-même est l'assise fondamentale ou la conscience pure, à l'*intérieur* de laquelle la conscience se divise. Enfermé de cette manière dans sa pure conscience de soi, l'esprit, dans la religion, n'existe pas comme le créateur d'une *nature* en général; mais ce qu'il produit dans ce mouvement, ce sont ses figures en tant que des esprits qui, ensemble, constituent l'intégralité de son phénomène, et ce mouvement est lui-même le devenir de son effectivité parfaite à

travers les côtés singuliers de celle-ci, ou les effectivités imparfaites de lui-même, l'esprit.

La première effectivité de cet esprit est le concept même de la religion ou la religion en tant que *religion immédiate* et donc *naturelle*; en elle, l'esprit se sait comme son ob-jet dans une figure naturelle ou immédiate. | Tandis que la *deuxième* effectivité est nécessairement celle qui consiste, pour lui, à se savoir dans la figure de la *naturalité supprimée* ou du *Soi*. Elle est donc la *religion mobilisant l'art*; car la figure s'élève à la forme du *Soi* moyennant l'acte *producteur* de la conscience, par lequel celle-ci intuitionne dans son ob-jet son faire ou le Soi. La *troisième* effectivité, enfin, supprime la finitude des deux premières; le *Soi* est aussi bien un *immédiat* que l'*immédiateté* est un *Soi*. Si, dans la première, l'esprit en général est dans la forme de la conscience, [et,] dans la deuxième, dans la forme de la conscience de soi, il est, dans la troisième, dans la forme de l'unité des deux; il a la figure de l'*être-en-et-pour-soi*; et en tant qu'il est ainsi représenté comme il est en et pour soi, on a là la *religion manifeste*[1]. Mais, bien qu'il parvienne en elle à sa *figure* vraie, la *figure* elle-même précisément, ainsi que la *représentation*, sont le côté non surmonté à partir duquel il lui faut passer dans le *concept*, pour dissoudre totalement en celui-ci la forme de l'objectivité, en celui-ci qui inclut en lui-même tout aussi bien ce contraire qui est sien. Alors, l'esprit a saisi le concept de lui-même comme nous seuls l'avons d'abord saisi, et sa figure, ou l'élément de son être-là, en tant qu'elle est le concept, c'est lui-même[2].

1. Hegel exemplifie ainsi le parallélisme entre le mouvement seulement idéel, subjectif, des *moments* de l'esprit effectif ou objectif (conscience, conscience de soi, raison), et le mouvement réel, objectif, des *figures* de la religion, totalisation subjective de celui-là, faisant ainsi formellement s'entrecroiser la série des moments et celle des figures, en leurs statuts respectifs cependant strictement différenciés, de la conscience.

2. Annonce du passage de la religion au savoir de soi spéculatif de l'absolu.

| A

La religion naturelle

L'esprit qui sait l'esprit est conscience de soi-même et il est pour lui dans la forme de ce qui est ob-jectif; il *est*; et il est en même temps l'*être-pour-soi. Il est pour soi,* il est le côté de la conscience *de soi,* et cela, face au côté de sa conscience ou de sa mise en relation de lui-même avec lui-même en tant qu'*ob-jet.* Dans sa conscience, il y a l'opposition et, de ce fait, la *déterminité* de la figure dans laquelle il s'apparaît à lui-même et se sait. C'est seulement celle-ci qui importe dans l'examen ici entrepris de la religion, car l'essence non configurée de l'esprit, ou son pur concept, s'est déjà dégagée. Mais la différence de la conscience et de la conscience de soi tombe en même temps à l'intérieur de la dernière; la figure de la religion ne contient pas l'être-là de l'esprit tel qu'il est nature libre de la pensée, ni tel qu'il est pensée libre de l'être-là; mais elle est l'être-là maintenu dans la pensée, tout comme quelque chose de pensé qui, pour lui-même, est là. – C'est suivant la *déterminité* de cette figure dans laquelle l'esprit se sait qu'une religion se différencie | d'une autre; mais il faut en même temps faire observer que la présentation de ce savoir qu'il a de lui-même suivant cette *déterminité singulière*-ci n'épuise pas, en fait, le tout d'une religion effective. La série des diverses religions qui vont se dégager présente tout autant à son tour seulement les divers côtés d'une unique religion, et, à dire vrai, de *toute* religion *singulière*, et les représentations qui semblent distinguer une religion effective par rapport à une autre se rencontrent dans chacune. Mais, en même temps, la diversité doit nécessairement aussi être considérée comme une diversité de la religion. Car, en tant que l'esprit se trouve dans la différence de sa conscience et de sa

conscience de soi, le mouvement a pour terme visé de supprimer cette différence fondamentale et de donner à la figure qui est l'ob-jet de la conscience la forme de la conscience de soi. Mais cette différence n'est pas déjà supprimée du fait que les figures que celle-là, la conscience, contient, ont en elles aussi le moment du Soi, et que le dieu est *représenté* comme *conscience de soi.* Le Soi *représenté* n'est pas le Soi *effectivement réel*; pour qu'il appartienne en vérité, comme toute autre détermination plus précise de la figure, à cette dernière, il faut, pour une part, qu'il soit posé en elle moyennant l'agir de la conscience de soi, et, pour une autre part, que la détermination inférieure se montre [comme] étant supprimée et comprise par la détermination supérieure. Car ce qui est représenté ne cesse d'être quelque chose de représenté et d'être étranger au savoir que pour autant que le Soi l'a produit et ainsi intuitionne la détermination | de l'ob-jet comme la *sienne,* par conséquent s'intuitionne en lui. – Du fait de cette activité, la détermination inférieure est en même temps disparue; car l'agir est le négatif qui se réalise aux dépens de quelque chose d'autre; dans la mesure où cette détermination inférieure, elle aussi, se rencontre encore, elle s'est retirée dans l'inessentialité; de même que, en revanche, là où la détermination inférieure est encore dominante, mais où la détermination supérieure se rencontre aussi, l'une a sa place à côté de l'autre sur le mode marqué par l'absence d'un Soi. Si, par conséquent, les diverses représentations exposent bien, à l'intérieur d'une religion singulière, le mouvement tout entier de ses formes, le caractère de chaque religion est déterminé par l'unité particulière de la conscience et de la conscience de soi, c'est-à-dire par le fait que la dernière a saisi en elle la détermination de l'ob-jet de la première, se l'est appropriée parfaitement par son agir, et la sait comme la détermination essentielle par rapport aux autres. – La vérité de la croyance en une détermination de l'esprit religieux se montre en ceci que l'esprit *effectif* est constitué comme la figure en laquelle il s'intuitionne dans la religion, – ainsi que, par exemple, l'incarnation de Dieu qui se présente dans la religion orientale n'a aucune vérité, parce que son esprit effectif est sans cette réconciliation. – Ce n'est pas ici le lieu de faire retour de la totalité des déterminations à la détermination singulière et de montrer dans quelle figure, à l'intérieur d'elle et de sa religion particulière, est contenue l'intégralité des autres. La forme supérieure, placée en retrait sous une forme inférieure, est | privée de sa signification pour l'esprit conscient de soi, elle appartient à lui d'une façon seulement superficielle et [donc] à sa représentation. Elle est à

considérer dans sa signification propre et là où elle est le principe de cette religion particulière-ci et avérée par son esprit effectif.

a
L'ÊTRE-ESSENCE DE LUMIÈRE[1]

L'esprit, en tant qu'il est l'*essence* qui est *conscience de soi* – ou l'essence consciente de soi qui est toute vérité et sait toute effectivité comme soi-même – n'est d'abord, face à la réalité qu'il se donne dans le mouvement de sa conscience, que le *concept de lui-même*; et ce concept est, face au jour de ce déploiement, la nuit de l'essence de l'esprit, [et,] face à l'être-là des moments de celui-ci comme figures subsistantes-par-soi, le mystère créateur de sa naissance. Ce mystère a dans lui-même sa révélation; car l'être-là a dans ce concept sa nécessité, puisqu'un tel concept est l'esprit qui se sait, que, donc, il a dans son essence le moment qui consiste, pour lui, à être conscience et à se représenter lui-même ob-jectivement. – C'est le pur Moi, qui a dans son aliénation, dans lui-même comme *ob-jet universel*, la certitude de soi-même, ou [encore :] cet ob-jet est pour lui la compénétration de toute pensée et de toute effectivité.

| Dans la scission première immédiate de l'esprit absolu qui se sait lui-même, la figure de celui-ci a la détermination qui revient à la *conscience immédiate* ou à la certitude *sensible*. Cet esprit s'intuitionne dans la forme de l'*être*, non pas toutefois de l'*être* dépourvu d'esprit, rempli par des déterminations contingentes de la sensation, être qui appartient à la certitude sensible, puisque, au contraire, il s'agit de l'être rempli par l'esprit. Un tel être inclut de même en lui la forme qui se présenta en la *conscience de soi* immédiate, la forme du *maître* faisant face à la conscience de soi de l'esprit en tant qu'elle se retire de son ob-jet. – Cet *être* qui est rempli du concept de l'esprit est donc la *figure* de la relation *simple* de l'esprit à soi-même, ou la figure de l'absence de figure. Une telle figure est, en vertu de cette détermination, l'*être-*

1. « Lichtwesen ». – Dans ses cours ultérieurs sur la philosophie de la religion, Hegel ne présentera certes pas la religion de la lumière – illustrée par la religion mazdéenne-zoroastrienne des anciens Perses – comme la première religion naturelle, mais il dira bien qu'elle fut la première religion à libérer le divin de la subjectivité humaine empirique et à le saisir comme un objet par lui-même, comme un être se déterminant lui-même (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [*Cours sur la philosophie de la religion*], éd. G. Lasson, rééd. 1966, I, 2, Hambourg, F. Meiner Verlag, p. 183 *sq.*).

essence de lumière pur, contenant et remplissant tout, du lever du jour, [et] qui se conserve dans sa substantialité sans forme. L'être-autre de cet être-essence de lumière est le négatif tout aussi simple, les *ténèbres*; les mouvements de la propre aliénation d'un tel être-essence, les créations de cet être-essence dans l'élément n'offrant pas de résistance de son être-autre, sont des jets de lumière; ils sont, dans leur simplicité, en même temps son être-pour-soi et son retour [en soi] à partir de et hors de son être-là, des torrents de feu consumant la configuration. La différence qu'il se donne pullule, certes, continûment dans la substance de l'être-là, et elle se configure en les formes de la nature; mais la simplicité essentielle de sa pensée vagabonde en tous sens dans ces formes sans la moindre consistance et en dehors de tout entendement, elle élargit | leurs limites jusqu'à ce qui est sans mesure et elle dissout leur beauté, intensifiée en splendeur, dans leur sublimité.

C'est pourquoi le contenu que cet *être* pur développe, ou sa perception, est un jeu sans essence apposé à cette substance, laquelle ne fait que *se lever* sans *se coucher* dans soi-même, sans devenir sujet et fixer ses différences par le Soi. Ses déterminations sont seulement des attributs, qui ne prospèrent pas jusqu'à la subsistance-par-soi, mais restent seulement des noms de l'Un aux multiples noms. Celui-ci est revêtu des forces multiformes de l'être-là, et des figures de la réalité effective, comme d'une parure dépourvue d'un Soi; elles sont seulement des messagers de sa puissance qui manquent de volonté propre, des intuitions de sa magnificence seigneuriale et des voix de sa louange.

Mais cette vie d'étourdissement doit nécessairement se déterminer en un *être-pour-soi* et donner une consistance à ses figures disparaissantes. L'*être immédiat* dans lequel elle se place face à sa conscience est lui-même la puissance *négative* qui dissout les différences d'une telle vie. Il est donc en vérité le *Soi*; et c'est pourquoi l'esprit opère le passage au stade consistant, pour lui, à se savoir dans la forme du Soi. La lumière pure disperse sa simplicité en en faisant une infinité de formes et elle s'offre en sacrifice à l'être-pour-soi, afin que l'être singulier puise pour lui-même une consistance en sa substance[1].

1. En son abstraction, le divin, principe des choses, fait, comme lumière, surgir immédiatement celles-ci de son Autre, les ténèbres, mais dans la disparition régulière, et des choses illuminées, et d'elle-même, ainsi emportées par le véritable divin, identité maîtrisant et l'identité (illuminante) et la différence (illuminée), se réfléchissant

| b
LA PLANTE ET L'ANIMAL

L'esprit conscient de soi qui est allé de l'essence sans figure dans lui-même, ou qui a élevé son immédiateté au Soi en général, détermine sa simplicité comme une multiplicité variée de l'être-pour-soi, et il est la religion de la *perception* spirituelle, dans laquelle il se décompose en la multiplicité innombrable d'esprits plus faibles et plus forts, plus riches et plus pauvres. Ce panthéisme, qui est tout d'abord la subsistance *paisible* de ces atomes spirituels, devient, dans lui-même, un mouvement d'*hostilité.* L'innocence de la *religion des fleurs,* qui est seulement une représentation du Soi privée d'un Soi, passe dans le sérieux de la vie qui combat, dans la culpabilité de la *religion de l'animalité,* – le repos et l'impuissance de l'individualité intuitionnante passent dans l'être-pour-soi destructeur. – Il ne sert à rien d'avoir ôté aux choses de la perception la *mort de l'abstraction* et de les avoir élevées au rang d'êtres-essences relevant d'une perception spirituelle; l'opération consistant à donner de l'âme à ce règne des esprits comporte en elle la mort, du fait de la déterminité et de la négativité qui empiètent sur l'indifférence innocente de ces esprits. Une telle déterminité et négativité fait que la dissémination en la multiplicité variée des paisibles figures végétales devient un mouvement d'hostilité dans lequel la haine de leur être-pour-soi les frotte à mort. – La conscience de soi *effective* de cet esprit disséminé | est une multitude d'esprits-de-peuples singularisés insociables qui, dans leur haine, se combattent à mort et deviennent conscients de figures animales déterminées comme de leur essence, car ils ne sont rien d'autre que des esprits animalisés, des vies animalisées qui se séparent en étant conscientes d'elles-mêmes en l'absence de toute universalité.

Mais, dans cette haine, la déterminité de l'être-pour-soi purement négatif meurt de son frottement [entre soi], et, du fait de ce mouvement du concept, l'esprit entre dans une autre figure. L'*être-pour-soi supprimé* est la *forme de l'ob-jet* qui est produite par l'entremise du Soi ou qui, bien plutôt, est le Soi produit, se frottant à mort, c'est-à-dire devenant une chose. C'est pourquoi, relativement aux esprits animalisés qui ne font que déchirer, l'homme qui travaille prend le dessus, lui

de la sorte en son Autre comme en elle-même, et s'affirmant donc comme un Soi objectif, mais encore naturel.

dont le faire n'est pas seulement négatif, mais apaisé et positif. La conscience de l'esprit est donc désormais le mouvement qui est au-delà de l'*être-en-soi* immédiat comme au-delà de l'*être-pour-soi* abstrait. En tant que l'en-soi est rabaissé à une déterminité par l'opposition, il n'est plus la forme propre de l'esprit absolu, mais une effectivité que sa conscience trouve là, opposée à elle-même, comme l'être-là commun, une effectivité qu'elle supprime, et de telle sorte que, aussi bien, elle n'est pas seulement cet être-pour-soi qui supprime, mais qu'elle produit également sa représentation, l'être-pour-soi extérieurement posé en la forme d'un ob-jet. Toutefois, une telle production n'est pas encore la production parfaite, mais une activité conditionnée et le façonnage de quelque chose de donné là[1].

| c
LE MAÎTRE D'ŒUVRE

L'esprit apparaît donc ici comme le *maître d'œuvre,* et son faire, moyennant lequel il se produit lui-même comme ob-jet, mais en ne s'étant pas encore saisi de la pensée de lui-même, est une manière instinctive de travailler, ainsi que les abeilles construisent leurs cellules[2].

La première forme, parce qu'elle est la forme immédiate, est celle, abstraite, de l'entendement, et l'œuvre n'est pas encore, en elle-même, remplie de l'esprit. Les cristaux des pyramides et des obélisques, simples liaisons de lignes droites, avec des surfaces planes et des rapports d'égalité des parties en lesquels l'incommensurabilité de

1. La religion du Soi naturel le fait se déterminer ou différencier en des Soi dont la diversité – coexistence – première (végétale) s'approfondit, suivant une nécessité logique absolue, en la contradiction (animale), mais, la contradiction se contredisant elle-même, le divin se pose nécessairement, à travers la négation du Soi naturel nié, comme le Soi naturel posé ou produit, dont l'être-là est la nature œuvrée. L'esprit divin s'affirme dans le « maître d'œuvre ».

2. L'ultime religion naturelle, première négation, donc *auto*-négation, de la religion naturelle, est une négation encore *naturelle* de la nature. C'est pourquoi la production religieuse de l'être-là du divin, dans le travail du maître artisan ou du maître d'œuvre (*Werkmeister*) égyptien, ne se maîtrise pas encore spirituellement elle-même : le Soi artisan ne se pense pas encore lui-même travaillant, parce que – plus généralement – il *est* un Soi qu'il n'*a* pas, réflexion en soi qui ne se réfléchit pas elle-même comme telle et s'assume dans une simple spontanéité naturelle, quasi instinctive. L'artisan égyptien n'est pas encore l'artiste hellène.

l'arrondi est éliminée, sont les travaux de ce maître d'œuvre de la forme stricte. En raison du caractère de simple entendement qui est celui de la forme, celle-ci n'est pas en elle-même sa signification, elle n'est pas le Soi spirituel. Les œuvres, donc, ou bien ne font que recevoir en elles l'esprit comme un esprit étranger décédé, qui a abandonné sa compénétration vivante avec la réalité effective, qui, lui-même mort, vient loger dans ces cristaux dépourvus de vie, – ou bien elles se rapportent extérieurement à l'esprit comme à un esprit qui est lui-même extérieur et n'est pas là en tant qu'esprit, – comme à la lumière en son éclosion, qui projette sur ces œuvres sa signification.

La séparation, dont part l'esprit au travail, de l'*être-en-soi*, qui devient le matériau qu'il | travaille, et de l'*être-pour-soi*, qui est le côté de la conscience de soi qui travaille, lui est devenue ob-jective dans son œuvre. Son effort ultérieur doit nécessairement viser à supprimer cette séparation de l'âme et du corps, à habiller et configurer celle-là en elle-même, et, par contre, à donner de l'âme à celui-ci. Les deux côtés, tout en étant rapprochés l'un de l'autre, conservent en l'occurrence l'un face à l'autre la déterminité de l'esprit représenté et celle de l'enveloppe qui l'entoure; l'unité avec soi-même de cet esprit renferme cette opposition de la singularité et de l'universalité. En tant que l'œuvre se rapproche d'elle-même dans ses côtés, il se produit de ce fait en même temps aussi cette autre chose, qu'elle se rapproche de la conscience de soi qui travaille, et que celle-ci accède au savoir d'elle-même, telle qu'elle est en et pour soi, dans l'œuvre. Mais, ainsi, elle ne constitue d'abord que le côté abstrait de l'*activité* de l'esprit, laquelle ne sait pas encore son contenu dans elle-même, mais à même l'œuvre de l'esprit, œuvre qui est une chose. Le maître d'œuvre lui-même, l'esprit total, n'est pas encore apparu, mais il est l'essence intérieure encore cachée, qui est présente en tant qu'un tout, seulement décomposée en la conscience de soi active et en son ob-jet produit.

La demeure enveloppante, donc, l'effectivité extérieure qui n'est d'abord élevée qu'en la forme abstraite de l'entendement, voilà ce que le maître d'œuvre élabore en une forme davantage imprégnée d'âme. Il emploie à cette fin la vie végétale, qui n'est plus sacrée comme elle l'était pour le panthéisme impuissant que nous avions antérieurement, | mais est prise par ce maître d'œuvre – qui se saisit comme l'essence étant-pour-soi – comme quelque chose d'utilisable, et est ramenée au rang d'un aspect extérieur et d'un ornement. Cependant, elle n'est pas employée sans être changée, mais le travailleur de la forme consciente de soi anéantit en même temps la caducité que l'existence immédiate de cette vie a en celle-ci, et il rapproche les formes organiques propres à une telle vie de celles, plus strictes et plus universelles, de la pensée. La forme organique, qui, laissée en sa liberté, prolifère continûment dans la particularité, en étant, de son côté, subjuguée par la forme de la pensée, élève, de l'autre côté, ces figures rectilignes et planes à la rondeur davantage imprégnée d'âme, – [c'est là] un mélange qui devient la racine de l'architecture libre.

Cette habitation, le côté de l'*élément universel* ou de la nature inorganique de l'esprit, inclut maintenant en elle aussi une figure de la *singularité*, qui rapproche de la réalité effective l'esprit, ayant antérieurement pris congé de l'être-là, intérieur ou extérieur à celui-ci, et qui rend par là l'œuvre plus semblable à la conscience de soi active. Le travailleur recourt pour commencer à la forme de l'*être-pour-soi* en général, à la *figure animale*. Qu'il ne soit plus immédiatement conscient de soi dans la vie animale, il le prouve en ce qu'il se constitue face à celle-ci comme la force productrice et se sait en elle comme en *son* œuvre; par quoi la figure animale devient en même temps une figure animale supprimée et le hiéroglyphe d'une autre signification, d'une | pensée. C'est pourquoi il y a aussi qu'elle n'est plus utilisée seule et en sa totalité par le travailleur, mais mélangée avec la figure de la pensée, avec la figure humaine. Mais il manque encore à l'œuvre la figure et l'être-là dans lesquels le Soi existe en tant que Soi; il lui manque encore ceci, à savoir d'exprimer en elle-même le fait qu'elle inclut en elle une signification intérieure, il lui manque le langage, l'élément dans lequel est présent le sens même qui [la] remplit. C'est pourquoi l'œuvre, même si elle s'est purifiée totalement de ce qui est animal et comporte en elle uniquement la figure de la conscience de soi, est la figure encore dépourvue du son, une figure qui a besoin du rayon du soleil levant pour rendre un son[1], lequel, engendré par la lumière, n'est encore qu'une résonance, et non pas un langage, un son qui ne montre encore qu'un Soi extérieur, non pas le Soi intérieur.

A ce Soi extérieur de la figure fait face l'autre figure, qui indique qu'elle a en elle un *intérieur*. La nature rentrant en son essence rabaisse sa multiplicité variée vivante qui se détaille et, dans son mouvement,

1. Allusion à la statue que les Egyptiens avaient élevée près de Thèbes à Memnon, fils d'Aurore, et dont on disait que, frappée par les rayons du soleil levant, elle saluait la mère du héros grec, tué à Troie par Achille, en émettant des sons.

s'embrouille, au rang d'un habitacle inessentiel qui est la *couverture de l'intérieur*; et cet intérieur est tout d'abord encore les ténèbres en leur être simple, ce qui est sans mouvement, la pierre noire dépourvue de forme[1].

Les deux présentations contiennent l'*intériorité* et l'*être-là*, – les deux moments de l'esprit; et ces deux présentations contiennent ces deux moments en même temps dans un rapport opposé, le Soi aussi bien comme un | intérieur que comme un extérieur. Les deux sont à réunir. – L'âme de la statue qui a reçu une forme humaine ne vient pas encore de l'intérieur, elle n'est pas encore le langage, l'être-là qui est en lui-même intérieur, – et l'intérieur de l'être-là multiforme est encore ce qui, dépourvu de son, ne se différencie pas dans soi-même et est encore séparé de son extérieur, auquel appartiennent toutes les différences. – C'est pourquoi le maître d'œuvre réunit les deux [moments] dans le mélange de la figure naturelle et de la figure consciente de soi, et ces entités ambiguës qui sont des énigmes pour elles-mêmes – le conscient luttant avec ce qui est sans conscience, l'intérieur simple avec l'extérieur configuré de façon multiple, l'obscurité de la pensée avec la clarté de l'extériorisation – font irruption dans le langage d'une sagesse profonde difficile à entendre.

Dans cette œuvre cesse le travail instinctif qui engendrait, en face de la conscience de soi, l'œuvre dépourvue de conscience; car, dans une telle œuvre, vient à la rencontre de l'activité du maître d'œuvre, activité qui constitue la conscience de soi, un intérieur qui est tout aussi conscient de soi, qui s'énonce tout autant. Le maître d'œuvre s'est en cela élevé par son travail jusqu'à la scission en deux de sa conscience, dans laquelle l'esprit rencontre l'esprit. Dans cette unité de l'esprit

1. Dans cette religion de la nature œuvrée, l'être-là du divin est, ou bien une figure dont le Soi est extérieur à elle : la statue de Memnon, ou bien une figure dont l'intérieur n'est pas un Soi : la « pierre noire », semble-t-il, curieusement évoquée ici par Hegel, de la Kaaba, à la Mecque (évocation apparemment anachronique de la réaction, qui peut paraître elle-même anachronique, constituée par le retour musulman, à l'encontre de la concréité chrétienne du Dieu trinitaire, à l'affirmation de l'unité abstraite de Dieu), et dont l'identité n'est pas, en son indétermination, l'auto-différenciation d'elle-même constitutive d'un Soi. – Le dépassement de cette double contradiction, d'un être-là qui n'a pas *son* intérieur et d'un intérieur qui n'a pas *son* être-là s'opérera par la réunion de l'intériorité et de l'être-là – « les deux moments de l'esprit », dira Hegel dans les lignes qui suivent – en l'œuvre d'art proprement dite, manifestation de la « religion de l'art [*Kunst-Religion*] ».

conscient de soi avec lui-même, [et] pour autant qu'il est à ses propres yeux figure et ob-jet de sa conscience, se purifient donc ses mélanges avec le mode dépourvu de conscience de la figure naturelle. Ces monstruosités en fait de figure, | de parole et d'acte, se résolvent en une configuration spirituelle – en un extérieur qui est allé dans soi-même, en un intérieur qui s'extériorise hors de lui-même et en lui-même; en la pensée qui est un être-là se faisant naître et obtenant une figure telle qu'elle lui soit conforme, et [ainsi] un être-là clair [à lui-même]. L'esprit est un *artiste*.

| B

LA RELIGION DE L'ART

L'esprit a élevé sa figure, dans laquelle il est pour sa conscience, en la forme de la conscience elle-même, et il se donne en la produisant une telle figure. Le maître d'œuvre a abandonné le travail *synthétique*, l'opération de *mélanger* les formes étrangères entre elles de la pensée et de l'être naturel; en tant que la figure a gagné la forme de l'activité consciente de soi, il est devenu un travailleur spirituel.

Si nous nous demandons quel est l'esprit *effectif* qui a dans la religion de l'art la conscience de son essence absolue, il se dégage cette réponse que c'est l'esprit *éthique* ou l'esprit *vrai*. Il n'est pas seulement la substance universelle de tous les individus singuliers, mais, en tant que cette substance a pour la conscience effective la figure de la conscience, cela signifie qu'elle-même, qui a une individualisation, est sue de ceux-là comme leur propre essence et œuvre. Elle n'est ainsi pour eux ni l'essence de lumière, dans l'unité de laquelle l'être-pour-soi de la conscience de soi est contenu d'une manière seulement négative, seulement | passagère, et intuitionne le maître de son effectivité, – ni la consomption sans répit de peuples qui se haïssent, – ni l'asservissement de ceux-ci en des castes qui, en leur ensemble, constituent l'apparence de l'organisation d'un tout achevé, auquel toutefois fait défaut la liberté universelle des individus. Mais l'esprit en question est le peuple libre dans lequel la coutume éthique constitue la substance de tous les individus singuliers, substance dont chacun de ceux-ci sait la réalité effective et l'être-là comme sa volonté et son acte.

Mais la religion de l'esprit éthique est l'élévation de cet esprit au-dessus de sa réalité effective, le retour opéré, *de sa vérité*, dans le pur

savoir de soi-même. En tant que le peuple éthique vit dans l'unité immédiate avec sa substance et n'a pas en lui le principe de la pure singularité de la conscience de soi, sa religion n'entre en scène, en son achèvement, que dans la *séparation* de lui-même d'avec sa *subsistance*. Car l'effectivité de la substance éthique repose, pour une part, sur son *immutabilité* paisible face au mouvement absolu de la conscience de soi et, par là, sur le fait que celle-ci n'a pas encore quitté sa paisible coutume éthique et sa solide confiance pour aller dans soi-même, – elle repose, pour une autre part, sur l'organisation de la conscience de soi en une multiplicité de droits et de devoirs, de même que dans la répartition en ce que sont les masses des états [sociaux] et de leur faire particulier, qui coopère en vue du tout, – par là sur le fait que l'individu singulier est satisfait de la limitation de son être-là et n'a pas encore saisi la pensée | sans limite de son libre Soi. Mais cette paisible confiance *immédiate*, évoquée à l'instant, envers la substance revient dans la confiance qu'on se fait *à soi-même* et dans la *certitude de soi-même*, et la multiplicité des droits et des devoirs ainsi que le faire limité est le même mouvement dialectique, dans l'ordre éthique, que [celui qu'offre] la multiplicité des choses et de leurs déterminations, – un mouvement qui ne trouve son repos et sa fixité que dans la simplicité de l'esprit certain de soi. – L'achèvement de la vie éthique en la libre conscience de soi et le destin du monde éthique sont, par conséquent, l'individualité qui est allée dans elle-même, la légèreté absolue de l'esprit éthique qui a dissous en lui-même toutes les différences fixes de sa subsistance et les masses de son articulation organique, et qui, parfaitement sûr de lui-même, est parvenu à l'allégresse sans borne et à la jouissance la plus libre de lui-même. Cette certitude simple de l'esprit en lui-même est cet état ambigu qui consiste à être subsistance paisible et vérité ferme, tout comme inquiétude absolue et ce qui est la disparition de l'ordre éthique. Mais c'est à cette dernière qu'elle vire, car la vérité de l'esprit éthique n'est d'abord encore que cette essence et confiance substantielle dans laquelle le Soi ne se sait pas comme libre singularité et qui, par suite, dans cette intériorité ou dans la libération du Soi, va à l'abîme. En tant, donc, que la confiance est rompue, que la substance du peuple est fêlée dans elle-même, l'esprit qui était le moyen terme d'extrêmes sans consistance est désormais | venu s'exposer en l'extrême de la conscience de soi se saisissant comme essence. Une telle conscience est l'esprit certain dans lui-même, qui s'afflige de la perte de son monde et

produit maintenant son essence, élevée qu'elle est [alors] au-dessus de l'effectivité, à partir de la pureté du Soi[1].

C'est dans une telle époque que surgit l'art absolu; auparavant, l'art est le travail instinctif qui, immergé dans l'être-là, travaille à l'extraction hors de celui-ci et à la pénétration au-dedans de lui, – qui n'a pas sa substance à même la vie éthique en sa liberté et, par conséquent, n'a pas non plus en guise de Soi travaillant l'activité spirituelle libre. Plus tard, l'esprit est au-delà de l'art, afin de gagner sa présentation plus élevée; – à savoir d'être, non pas seulement la *substance* née du Soi, mais, dans sa présentation comme ob-jet, *ce Soi,* de ne pas seulement se faire naître à partir de son concept, mais d'avoir son concept même pour figure, en sorte que le concept et l'œuvre d'art engendrée se sachent mutuellement comme une seule et même chose.

En tant, donc, que la substance éthique s'est reprise, en se dégageant de son être-là, en sa pure conscience de soi, celle-ci est le côté du concept ou de l'*activité* par laquelle l'esprit se produit comme ob-jet. Une telle activité est forme pure, parce que l'individu singulier, dans l'obéissance et le service éthique, a usé en lui à force de travail, en s'en déprenant, tout être-là non conscient et toute détermination fixe, de même que la substance elle-même est devenue cette essence fluide. Cette forme est la nuit dans laquelle la substance fut trahie et se fit sujet; c'est de | cette nuit de la pure certitude de soi-même que l'esprit éthique ressuscite comme la figure libérée de la nature et de l'être-là immédiat de lui-même.

L'*existence* du concept pur en lequel l'esprit a fui son corps est un individu qu'il se choisit comme vase de sa douleur. Il est présent en cet individu comme son universel et la puissance disposant de lui, puissance dont lui endure la violence, – comme son pathos tel que, en s'y abandonnant, sa conscience de soi perd la liberté. Mais cette puissance positive, à l'instant évoquée, de l'universalité est assujettie par le Soi pur de l'individu, en tant qu'il est la puissance négative. Cette activité pure, consciente de sa force inamissible, lutte avec l'essence sans figure. En la maîtrisant, elle a fait du pathos son matériau et elle s'est donné son contenu à elle, et cette unité vient au jour en tant qu'une œuvre, l'esprit universel qui est individualisé et représenté.

1. Anticipation, à propos de l'art, du thème ultérieurement développé selon lequel l'esprit absolu, en son couronnement philosophique, se déploie quand se fissure et vieillit l'esprit objectif, récapitulé et fondé politiquement.

a

L'ŒUVRE D'ART ABSTRAITE

La première œuvre d'art, en tant qu'elle est l'œuvre d'art immédiate, est l'œuvre d'art abstraite et singulière. Elle a, de son côté, à se mouvoir, en partant du mode d'être immédiat et ob-jectif, à la rencontre de la conscience de soi, de même que, de l'autre côté, celle-ci vise, pour elle-même, dans le culte, | à supprimer la distinction qu'elle se donne, pour commencer, à l'égard de son esprit, et à produire par là l'œuvre d'art vivifiée en elle-même.

La première manière suivant laquelle l'esprit artiste éloigne le plus 1
l'une de l'autre sa figure et sa conscience active est la manière immédiate consistant en ce que celle-là, la figure, *est là* comme *chose* en général. – Elle se décompose à même soi en la différence de la singularité qui a en elle la figure du Soi et de l'universalité qui présente l'essence inorganique en rapport avec la figure, comme l'environnement et le logement de ce Soi. Cet environnement et logement acquiert, par l'élévation du tout en ce qui est le concept pur, sa forme pure, celle qui appartient à l'esprit. Il n'est ni le cristal tenant de l'entendement, qui loge en lui ce qui est mort ou qui est éclairé par l'âme extérieure, – ni le mélange, qui ne naît qu'avec la plante, des formes de la nature et de la pensée, pensée dont l'activité est ici encore une *imitation.* Mais le concept enlève ce qui, de la racine, de la ramure et du feuillage, adhère encore aux formes, et il les épure en faisant d'elles des formations dans lesquelles ce qu'il y a de rectiligne et de plan dans le cristal est élevé en des rapports incommensurables, de telle sorte que l'imprégnation d'âme de l'organique est accueillie en la forme abstraite de l'entendement et que, en même temps, l'essence d'une telle imprégnation d'âme, l'incommensurabilité pour l'entendement, est conservée.

Mais l'esprit y résidant est la pierre noire retirée du logement animal, qui est pénétrée par la | lumière de la conscience. La figure humaine se dépouille de la figure animale avec laquelle elle était mêlée; l'animal n'est pour le dieu qu'un vêtement contingent; il vient se mettre à côté de sa figure vraie, et, pour lui-même, il ne vaut plus rien, mais il s'est rabaissé au rang d'une signification d'autre chose, au rang d'un simple signe. La figure de l'esprit ôte précisément par là en elle-même aussi l'indigence des conditions naturelles de l'être-là animal, et elle indique les dispositifs internes de la vie organique [comme] étant venus

se fondre en sa surface et appartenant seulement à celle-ci. – Mais l'*essence* du dieu est l'unité de l'être-là universel de la nature et de l'esprit conscient de soi qui apparaît dans son effectivité en faisant face à celui-là. Etant tout d'abord en même temps une figure *singulière*, son être-là est l'un des éléments de la nature, de même que son effectivité consciente de soi est un esprit-d'un-peuple singulier. Mais cet être-là est, dans l'unité en question, l'élément réfléchi en l'esprit, la nature transfigurée par la pensée, réunie avec la vie consciente de soi. C'est pourquoi la figure des dieux a en elle son élément naturel comme un élément supprimé, comme une obscure réminiscence. L'essence dévastée et le combat confus du libre être-là des éléments, le règne non éthique des Titans, tout cela est vaincu et relégué à la lisière de l'effectivité devenue claire à elle-même, aux frontières troubles du monde qui se trouve dans l'esprit et qui est apaisé. Ces | anciens dieux en lesquels l'être-essence de lumière, procréant avec les ténèbres, se particularise tout d'abord : le Ciel, la Terre, l'Océan, le Soleil, le Feu typhonien aveugle de la Terre, etc., sont remplacés par des figures qui n'ont plus en elles que l'obscure réminiscence faisant écho à ces Titans, et qui ne sont plus des êtres-essences naturels, mais de clairs esprits éthiques des peuples conscients de soi.

Ce que cette figure simple a donc fait, pour ce qui est de l'absence de repos de la singularisation à l'infini d'elle-même – aussi bien en tant qu'elle est l'élément naturel qui [est] nécessaire seulement en tant qu'essence universelle, mais, dans son être-là et son mouvement, se comporte de façon contingente, qu'en tant qu'elle est le peuple qui, dispersé dans les masses particulières du faire et dans les points individuels de la conscience de soi, a un être-là dont le sens et l'agir sont multiformes –, c'est qu'elle l'a anéantie en soi et rassemblée en une individualité en repos. Par conséquent, à elle fait face le moment du non-repos, à elle – qui est l'*essence* – fait face la *conscience de soi*, qui, en tant que constituant le lieu de naissance de cette figure, ne garda rien pour elle-même si ce n'est d'être la *pure activité*. Quant à ce qui appartient à la substance, l'artiste le donna totalement aussi à son œuvre, tandis qu'à lui-même, en tant qu'il était une individualité déterminée, il ne donna aucune effectivité dans son œuvre ; il ne put lui conférer l'achèvement qu'en se dessaisissant de sa propre particularité et qu'en se dégageant de son corps et en s'élevant en direction de l'abstraction du pur faire. – Dans ce premier engendrement immédiat, la séparation de l'œuvre et de | l'activité consciente de soi qu'elle

implique n'est pas encore ramenée à une unité ; c'est pourquoi l'œuvre n'est pas encore, [prise] pour elle-même, ce qui est effectivement imprégné d'âme, mais elle n'est un *tout* qu'ensemble avec son *devenir*. Ce qui est en commun à même l'œuvre d'art, à savoir qu'elle est engendrée dans la conscience et qu'elle est faite par des mains humaines, c'est le moment du concept existant comme concept, qui vient faire face à cette œuvre. Et si le concept, comme artiste ou comme spectateur, est assez désintéressé pour déclarer l'œuvre d'art comme étant en elle-même absolument imprégnée d'âme et pour s'oublier lui-même, qui fait ou qui contemple, il faut, à l'encontre de cela, maintenir ferme le concept de l'esprit, lequel ne peut pas être dépourvu du moment consistant, pour lui, à être conscient de lui-même. Mais ce moment fait face à l'œuvre parce que, dans cette première scission qui est la sienne, le concept donne aux deux côtés leurs déterminations abstraites, respectivement, celles du *faire* et de l'être-*chose*, et que leur retour en l'unité dont ils ont procédé ne s'est pas encore réalisé[1].

L'artiste fait donc en son œuvre l'expérience de ce qu'il n'a produit *aucune* essence *égale à lui*. Assurément, il lui revient de cette œuvre une conscience, en ce sens qu'une multitude admirative révère ladite œuvre comme l'esprit qui est son essence à elle, la multitude. Mais cette imprégnation d'âme, en tant qu'elle ne réplique à l'artiste sa conscience de soi que comme admiration, est bien plutôt une confession que cette imprégnation d'âme fait à cet artiste, de ne pas être semblable à lui. En tant qu'une telle conscience de soi lui revient comme un sentiment de joie en général, | l'artiste n'y trouve pas la douleur de la formation et de l'engendrement dont il a été l'agent, pas l'effort tendu de son travail. Tous ces gens peuvent bien, autant qu'ils veulent, juger l'œuvre, ou lui faire des offrandes, de quelque manière que ce soit mettre en elle leur conscience, – s'ils se placent au-dessus d'elle avec les notions qu'ils en ont, l'artiste sait, lui, combien son *acte* est plus que leur compréhension

1. L'œuvre d'art abstraite – la statue singulière humanisée du dieu – n'expose pas dans elle-même, en tant que chose, l'unité, dont elle procède, d'elle-même comme chose et du Soi humain qui, par son travail, l'a fait devenir comme ce qu'elle est. Elle n'est pas, comme chose ou comme corps, un Soi ou une âme. L'esprit divin, en tant qu'unité absolue du Soi et de l'être, se manifeste donc en elle de façon scindée, brisée, contradiction qui ne peut pas ne pas se contredire en suscitant la production d'une autre œuvre d'art, dont l'élément sera l'extériorité intérieure à soi du langage. L'hymne va venir faire face à la statue.

et leur discours; s'ils se placent *en dessous* et reconnaissent en elle leur *essence* qui les domine, il se sait comme le maître de celle-ci.

2 C'est pourquoi l'œuvre d'art exige un autre élément de son être-là, le dieu une autre venue au jour que celle dans laquelle, sortant de la profondeur de sa nuit créatrice, il tombe en ce qui en est le contraire, en l'extériorité, en la détermination de la *chose* non consciente de soi. Cet élément supérieur ainsi exigé, c'est le *langage*, – un être-là qui est immédiatement une existence consciente de soi. De même que la conscience de soi *singulière* est là dans le langage, de même elle est immédiatement comme une contagion *universelle*; la particularisation accomplie de l'être-pour-soi est en même temps la fluidité et l'unité universellement communiquée des multiples Soi; elle est l'âme existant en tant qu'âme. Le dieu, donc, qui a le langage pour élément de sa figure, est l'œuvre d'art en elle-même imprégnée d'âme qui a immédiatement dans son être-là l'activité pure qui faisait face à lui, le dieu, en tant qu'il existait comme chose. Ou [encore :] la conscience de soi reste, dans le devenir-ob-jectif de son essence, immédiatement chez soi. Elle est, | en étant ainsi chez soi dans son essence, *pensée pure* ou le recueillement, dont l'*intériorité* a dans l'hymne en même temps un *être-là*. Cet hymne retient en lui la singularité de la conscience de soi et, entendue, cette singularité est là en même temps comme singularité universelle; le recueillement, dont la ferveur est allumée en tous, est le flot spirituel qui, dans la multiplicité variée de la conscience de soi, est conscient de soi comme d'un même *faire* de tous et est tel en tant qu'*être simple*; l'esprit, en tant qu'il est cette conscience de soi universelle de tous, a dans une unique unité sa pure intériorité aussi bien que l'être-pour-d'autres et que l'être-pour-soi des individus singuliers.

Ce langage se distingue d'un autre langage du dieu, qui n'est pas le langage de la conscience de soi universelle. L'*oracle*, aussi bien celui du dieu de la religion artistique que celui du dieu des religions précédentes, est le premier langage nécessaire d'un tel dieu; car, dans le *concept* de celui-ci, il est impliqué qu'il est aussi bien l'essence de la nature que celle de l'esprit, et que, par suite, il n'a pas un être-là seulement naturel, mais aussi un être-là spirituel. Pour autant que ce moment ne réside d'abord que dans son *concept* et qu'il n'est pas encore réalisé dans la religion, le langage est pour la conscience de soi religieuse le langage d'une conscience de soi *étrangère*. La conscience de soi encore étrangère à sa communauté n'*est* pas encore *là* comme l'exige son concept. Le Soi est l'être-pour-soi simple et, de ce fait, sans

réserve *universel*; mais celui, évoqué à l'instant, qui est séparé de la conscience de soi de la communauté, n'est encore qu'un être-pour-soi *singulier*. – Le contenu de ce langage propre et | singulier résulte de la déterminité universelle dans laquelle l'esprit absolu en général est posé dans sa religion. – L'esprit universel à son lever, qui n'a pas encore particularisé son être-là, énonce donc, au sujet de l'essence, des propositions, elles aussi, dans le même sens, simples et universelles, dont le contenu substantiel est, dans sa vérité simple, sublime, mais, en raison de cette universalité, apparaît en même temps trivial à la conscience de soi qui continue de se former plus avant.

Le Soi davantage formé qui s'élève à l'*être-pour-soi* est maître du pathos pur de la substance, de l'ob-jectivité de l'être-essence de lumière à son lever, et il sait cette simplicité à l'instant évoquée de la vérité comme l'*étant-en-soi* qui n'a pas la forme de l'être-là contingent en raison d'un langage étranger, su qu'il est, bien plutôt, *comme la loi sûre et non écrite des dieux qui vit éternellement et dont personne ne sait d'où elle parvint au jour*[1]. – De même que la vérité universelle qui était révélée par l'être-essence de lumière s'est ici retirée dans l'intérieur ou inférieur et, par là, est débarrassée de la forme du phénomène contingent, de même, à l'opposé, dans la religion de l'art, parce que la figure du dieu a admis [en elle] la conscience et, par là, la singularité en général, le langage propre du dieu qui est l'esprit du peuple éthique est l'oracle, qui connaît les affaires particulières concernant ce peuple et fait savoir ce qui est utile à leur sujet. Mais, quant aux vérités universelles, parce qu'elles sont sues comme l'*étant-en-soi*, la *pensée qui sait* les revendique pour elle, et le langage où elles s'expriment | n'est plus pour cette pensée un langage étranger, mais son langage propre. De même que ce sage de l'antiquité[2] cherchait dans sa propre pensée ce qui était bon et beau, tandis qu'il abandonnait au démon le soin de savoir le mauvais contenu contingent du savoir, celui de savoir s'il était bon pour lui de fréquenter un tel ou un tel, ou bon, pour une personne de sa connaissance, de faire ce voyage-ci, et des choses insignifiantes du même genre, de même la conscience universelle tire le savoir du contingent des oiseaux ou des arbres ou de la terre en fermentation, dont la vapeur enlève à la conscience de soi sa capacité de réflexion; car le

1. Cf. Sophocle, *Antigone*, vers 456-457 (voir, ci-dessus, note 1, p. 381).
2. Il s'agit assurément de Socrate.

contingent est l'irréfléchi et étranger, et la conscience éthique se laisse donc aussi déterminer, à son sujet, comme par un coup de dés, d'une manière irréfléchie et étrangère. Si l'individu singulier se détermine par son entendement et choisit avec circonspection ce qui lui est utile, cette autodétermination a son fondement dans la déterminité du caractère particulier; elle est elle-même ce qui est contingent, et le savoir à l'instant évoqué de l'entendement, celui de ce qui est utile à l'individu singulier, est par suite un savoir du même genre que celui que fournit l'oracle dont il vient d'être question ou le sort; sauf que l'individu qui interroge l'oracle ou le sort exprime par là la disposition d'esprit éthique de l'indifférence envers ce qui est contingent, alors que, par contre, le savoir dont il s'agit ici traite ce qui est en soi contingent comme un intérêt essentiel de sa pensée et de son savoir. Mais ce qui est supérieur aux deux démarches, c'est assurément d'ériger la circonspection en oracle du faire contingent, mais de savoir cette action circonspecte elle-même, en raison de la dimension qu'elle comporte de relation au | particulier et d'utilité, comme quelque chose de contingent.

L'être-là conscient de soi vrai, que l'esprit reçoit dans le langage qui n'est pas le langage de la conscience de soi étrangère et donc contingente, non universelle, est l'œuvre d'art que nous venons de voir. Cette œuvre d'art fait face à l'œuvre d'art ayant un caractère de chose que constitue la statue. De même que celle-ci est l'être-là en repos, de même l'œuvre d'art que nous avons maintenant est l'être-là disparaissant; de même que, dans la première, l'ob-jectivité, qu'on a laissé aller libre, manque du Soi immédiat propre, de même, à l'inverse, elle reste dans la seconde par trop enfermée dans le Soi, elle y parvient trop peu à la configuration et, comme le temps, elle n'est, immédiatement, plus là tandis qu'elle est là.

3 Le mouvement des deux côtés, au sein duquel la figure divine *en mouvement* dans l'élément du pur sentir appartenant à la conscience de soi et la figure divine *en repos* dans l'élément de la choséité abandonnent, en réciprocité, leur détermination différente, tandis qu'accède à l'être-là l'unité qui est le concept de leur essence, ce mouvement constitue le *culte*. Dans celui-ci, le Soi se donne la conscience de la descente jusqu'à lui de l'essence divine quittant son au-delà, et cette essence, qui, auparavant, est l'essence non effective et seulement ob-jective, reçoit, ce faisant, l'effectivité proprement dite de la conscience de soi.

Ce concept du culte est en soi déjà contenu et présent dans le torrent du chant hymnique. Ce recueillement fervent est la satisfaction

immédiate pure du Soi par et dans lui-même. | C'est l'âme purifiée qui, dans cette pureté, est immédiatement seulement essence et ne fait qu'un avec l'essence. En raison de son abstraction, elle n'est pas la conscience différenciant d'elle-même son ob-jet, et elle n'est donc que la nuit de l'être-là de celui-ci et l'*emplacement préparé* de sa figure. C'est pourquoi le *culte abstrait* élève le Soi au niveau consistant, pour lui, à être ce pur *élément divin*. L'âme accomplit cette clarification avec conscience; pourtant, elle n'est pas encore le Soi qui, étant descendu en ses profondeurs, se sait comme le mal, mais c'est un Soi ayant le caractère d'un *étant*, une âme qui purifie son extériorité en la lavant, qui la revêt de vêtements blancs, et qui conduit son intériorité par le chemin représenté des travaux, des peines et des récompenses, le chemin de la culture en général[1], en tant que celle-ci aliène la particularité, un chemin moyennant lequel elle parvient dans les demeures et dans la communauté de la béatitude.

Ce culte n'est d'abord qu'un accomplissement *secret*, c'est-à-dire un accomplissement seulement représenté, ineffectif; il faut qu'il soit une action *effective*: une action ineffective se contredit elle-même. *La conscience proprement dite* s'élève par là en sa *pure* conscience de soi. L'essence a dans la conscience la signification d'un ob-jet libre; moyennant le culte effectif, un tel ob-jet fait retour dans le Soi, – et, dans la mesure où il a dans la conscience pure la signification de l'essence pure qui demeure au-delà de l'effectivité, cette essence descend de son universalité, par cette | médiation, jusqu'à la singularité, et elle s'enchaîne ainsi avec l'effectivité.

Comment les deux côtés entrent dans l'action, c'est ce qui se détermine de telle sorte que, pour le côté conscient de soi, dans la mesure où il est conscience *effective*, l'essence se présente comme la *nature effective*; pour une part, cette nature appartient à la conscience effective comme possession et propriété, et elle vaut comme l'être-là qui n'est pas *en soi*; – pour une autre part, elle est l'effectivité et singularité immédiate *propre d'une telle conscience*, que celle-ci considère aussi bien comme n'étant pas une essence et qu'elle supprime. Mais, en

1. Il s'agit bien ici de la culture (« Bildung ») en général, en son caractère essentiellement négateur, aliénant. Le terme désignera plus loin, en son sens plus précis, une figure générale de l'« esprit » comme moment socio-politico-historique de la conscience, caractéristique de l'époque moderne, celle de l'universalisation aliénante de l'individualité émergeant de la ruine du monde éthique antique.

même temps, cette nature extérieure a, pour la conscience en question, prise en tant qu'elle est conscience *pure,* la signification *opposée,* à savoir celle d'être l'essence *étant en soi,* en face de laquelle le Soi sacrifie son inessentialité, de même que, inversement, il sacrifie à lui-même le côté inessentiel de la nature. L'action est un mouvement spirituel du fait qu'elle comporte ce double côté, de supprimer l'abstraction de l'*essence,* ainsi que le recueillement fervent détermine l'ob-jet, en faisant de cette essence quelque chose d'effectif, et, pour ce qui est de l'*effectif,* ainsi que l'être agissant détermine l'ob-jet et lui-même, de l'élever au niveau de l'universalité et de l'insérer en elle.

C'est pourquoi l'action du culte lui-même commence avec le pur *abandon* d'une possession que le propriétaire répand ou fait monter en fumée, apparemment sans la moindre utilité pour lui. Il renonce en l'occurrence, devant l'essence de sa conscience pure, à la possession et au droit de la propriété et de la jouissance de celle-ci, à la personnalité et au retour de l'agir | dans le Soi, et il réfléchit l'action bien plutôt en l'universel ou en l'essence qu'en lui-même. – Mais, inversement, l'*essence en son caractère d'étant* va ici aussi bien à l'abîme. L'animal qui est sacrifié est le *signe* d'un dieu ; les fruits qui sont consommés sont Cérès et Bacchus *eux-mêmes* en ce qu'ils ont de *vivant* ; – dans l'animal meurent les puissances du droit supérieur, qui a en lui du sang et une vie effective, tandis que dans les fruits meurent les puissances du droit inférieur, qui possède, en l'absence de sang, la puissance rusée secrète. – Le sacrifice de la substance divine, dans la mesure où il est un *faire,* relève du côté conscient de soi ; pour que ce faire effectif soit possible, il faut que l'essence se soit déjà *en soi* sacrifiée. Ce qu'elle a opéré, en ceci qu'elle s'est donné un *être-là* et qu'elle a fait d'elle un *animal singulier* et un *fruit.* Ce renoncement que l'essence a donc déjà *en soi* accompli, c'est ce que le Soi agissant expose dans l'être-là et pour sa conscience, et il remplace cette effectivité *immédiate,* évoquée à l'instant, de l'essence par l'effectivité plus haute, à savoir *celle de lui-même.* Car l'unité venue à l'être, elle qui est le résultat de la singularité et séparation supprimée des deux côtés, n'est pas le destin seulement négatif, mais elle a une signification positive. C'est seulement à l'essence souterraine abstraite que ce qui lui est sacrifié est totalement abandonné, et, de ce fait, la réflexion de la possession et de l'être-pour-soi dans l'universel est désignée différemment du Soi en tant que tel. Mais, en même temps, c'est là ce qui ne constitue | qu'une petite *partie,* et l'autre sacrifice est seulement la destruction de ce qui n'est pas utilisable et consiste bien plutôt dans l'opération qui, prenant ce qui est sacrifié, l'apprête pour le repas dont le régal festif se joue de l'action en lui dérobant sa signification négative. Celui qui opère le sacrifice garde, dans le cas du premier sacrifice évoqué, la plus grande part, et, de celle-ci, ce qui est utilisable pour *sa jouissance.* Cette jouissance est la puissance négative qui supprime l'*essence* tout comme la *singularité,* et, en même temps, elle est l'effectivité positive dans laquelle l'être-là *ob-jectif* de l'essence est changé en être-là *conscient de soi* et où le Soi a la conscience de son unité avec l'essence.

Ce culte est, au demeurant, il est vrai, une action effective, toutefois sa signification réside davantage seulement dans le recueillement ; ce qui appartient à celui-ci n'est pas produit à la manière d'un ob-jet, de même que le résultat, dans la *jouissance,* se dérobe à lui-même son être-là. C'est pourquoi le culte progresse plus avant et compense tout d'abord ce manque pour autant qu'il donne à son recueillement une *subsistance ob-jective,* en étant le travail en commun ou singulier faisable par chacun, travail qui produit la demeure et la parure du dieu pour honorer celui-ci. – Par là, pour une part, l'ob-jectivité de la statue est supprimée, car, par cette consécration de ses présents et de ses travaux, celui qui travaille fait s'incliner le dieu vers lui et intuitionne son Soi dans un état d'appartenance à ce dieu ; pour une autre part aussi, ce faire n'est pas le travail singulier de l'artiste, mais cette particularité est dissoute au sein de l'universalité. Cependant, ce n'est pas seulement l'honneur du | dieu qui se réalise, et la bénédiction que constitue son inclination ne se répand pas seulement dans la *représentation* sur celui qui travaille, mais le travail a aussi la signification inverse par rapport à la première signification, laquelle est celle de l'aliénation et de l'honneur étranger. Les demeures et les halles du dieu sont pour l'usage de l'homme, les trésors qui y sont conservés sont, en cas de besoin, les siens ; l'honneur dont le dieu en question jouit dans ses ornements est l'honneur du peuple artiste et magnanime. Lors de la fête, ce peuple orne aussi bien ses propres demeures et ses propres vêtements, tout comme ses réalisations, d'un apparat disposé avec grâce. Si, de cette manière, il reçoit pour ses dons la réplique venant du dieu reconnaissant et les preuves de l'inclination de celui-ci en sa faveur, inclination dans l'octroi de laquelle il s'est lié avec un tel dieu par le travail, ce n'est pas dans l'espérance et dans une effectivité à venir, mais il a dans le témoignage des honneurs rendus et dans l'offrande des dons immédiatement la jouissance de sa propre richesse et parure.

b
L'ŒUVRE D'ART VIVANTE

Le peuple qui, dans le culte de la religion de l'art, s'approche de son dieu, est le peuple éthique, qui sait son Etat et les actions de celui-ci comme la volonté et l'opération de lui-même. C'est pourquoi cet esprit qui vient faire face au peuple conscient de soi | n'est pas l'être-essence de lumière qui, dépourvu d'un Soi, ne contient pas dans lui-même la certitude des individus singuliers, mais est bien plutôt seulement leur essence universelle et la puissance maîtresse d'eux-mêmes dans laquelle ils disparaissent. C'est pourquoi le culte de la religion de cet être-essence simple privé de figure ne restitue à ses adeptes que ceci, qui est bien général, à savoir qu'ils sont le peuple de leur dieu; il n'acquiert pour eux que leur subsistance et que leur substance simple en général, mais pas leur Soi effectif, qui est bien plutôt réprouvé. Car ils vénèrent leur dieu comme la profondeur vide, non pas comme esprit. Tandis que le culte de la religion de l'art manque, d'un autre côté, de cette *simplicité* abstraite à l'instant évoquée de l'être-essence, et, par conséquent, de la *profondeur* de celui-ci. Mais l'essence qui est *immédiatement unie* avec *le Soi* est *en soi* l'esprit et la *vérité qui sait,* bien que ce ne soit pas encore la vérité sue ou la vérité se sachant elle-même dans sa profondeur. Parce que, de la sorte, l'essence a ici en elle le Soi, son apparition revêt un aspect amical pour la conscience et celle-ci, dans le culte, ne reçoit pas seulement la justification universelle de sa subsistance, mais aussi son être-là conscient de soi en elle; de même que, inversement, l'essence n'a pas seulement une effectivité dépourvue d'un Soi dans un peuple réprouvé dont seule la substance est reconnue, mais elle a une effectivité dans le peuple dont le *Soi* est reconnu dans sa substance.

C'est du culte, donc, que se dégagent la conscience de soi satisfaite dans son essence et le dieu qui est venu loger en elle comme en sa demeure. Cette *demeure* est pour elle-même la nuit de la substance ou sa pure individualité, | toutefois non plus l'individualité tendue de l'artiste, qui ne s'est pas encore réconciliée avec son essence devenant ob-jective, mais la nuit apaisée qui a en elle son pathos en l'absence de tout besoin, parce qu'elle fait retour [en elle] à partir de et hors de l'intuition, de l'ob-jectivité supprimée. – Ce *pathos* est pour lui-même l'essence du *levant,* mais qui s'est désormais *couchée* dans elle-même et qui a en elle-même son couchant, la conscience de soi et, par là, un être-là et une effectivité. – Elle a ici parcouru le mouvement de sa réalisation

effective. S'abaissant de son essentialité pure pour devenir une force naturelle ob-jective et les manifestations de celle-ci, elle est un être-là pour l'Autre, pour le Soi par lequel elle est consommée. L'essence calme de la nature dépourvue d'un Soi acquiert dans son fruit le degré où, s'apprêtant et se digérant elle-même, une telle nature s'offre à la vie ne se préoccupant que de soi; cette nature atteint, dans l'utilité qu'elle présente de pouvoir être mangée et bue, son accomplissement suprême; car elle y est la possibilité d'une existence supérieure et y vient aux confins de l'être-là spirituel; – parvenu, pour une part, à la substance en sa force tranquille, mais, pour une autre part, à la fermentation spirituelle, l'esprit de la terre a prospéré, dans sa métamorphose, là jusqu'au principe féminin de la nutrition, ici jusqu'au principe masculin de la force, se poussant en avant, de l'être-là conscient de soi.

Dans cette jouissance, l'être-essence de lumière évoqué il y a un 1
instant en son lever se trahit donc quant à ce qu'il est; une telle jouissance est le mystère | qu'il comporte. Car ce qu'il y a de mystique n'est pas l'être-caché d'un secret ou la nescience, mais consiste en ce que le Soi se sait ne faire qu'un avec l'essence, et en ce que, donc, celle-ci est rendue manifeste[1]. Seul le Soi est manifeste à lui-même, ou ce qui est manifeste n'est tel que dans la certitude immédiate de soi. Or, c'est dans celle-ci que, moyennant le culte, l'essence simple a été posée; en tant que chose utilisable, elle n'a pas seulement l'être-là qui est vu, touché, senti, goûté, mais elle est aussi un ob-jet du désir et elle devient, à travers la jouissance effective, une avec le Soi et, de ce fait, pleinement divulguée en celui-ci et manifeste à lui. – Ce dont on dit que c'est manifeste à la raison, au cœur, est en réalité encore secret, car fait encore défaut la certitude effective de l'être-là immédiat, aussi bien la certitude liée à la présence de l'ob-jet que la certitude liée à la jouissance, laquelle, cependant, dans la religion, n'est pas seulement la certitude immédiate dépourvue de pensée, mais en même temps la certitude de pur savoir du Soi.

Ce qui, de la sorte, est, moyennant le culte, devenu en lui-même manifeste à l'esprit conscient de soi, c'est l'essence *simple,* en tant

1. Thème essentiel de la pensée hégélienne : le mystère, loin d'être un secret caché, est la manifestation même de l'en-soi en tant que celui-ci est présent à lui-même, pour soi, ou un Soi. Il est vrai que cette identité de l'en-soi ou de l'être, de l'identité, et de la réflexion, de la différence, assumée par la raison, offusque, comme une contradiction, l'entendement, qui voit alors en elle un mystère négateur de lui-même.

qu'elle est le mouvement consistant, pour elle, d'une part, à se hisser, de son être-caché nocturne, au sein de la conscience, à être la substance silencieusement nourricière de celle-ci, mais, d'autre part, à se perdre aussi bien à nouveau dans la nuit souterraine, dans le Soi, et à ne séjourner à la surface qu'avec une silencieuse nostalgie maternelle. – Mais l'impulsion plus éclatante est l'entité lumineuse, aux multiples noms, du moment du lever, | et sa vie titubant d'ivresse, qui[1], s'étant départie aussi bien de son être abstrait, se saisit d'abord dans l'être-là ob-jectif du fruit, puis, s'abandonnant à la conscience de soi, parvient en elle à l'effectivité proprement dite – [et qui,] désormais, erre comme une bande de femmes exaltées, est le vertige enivré sans frein de la nature dans une figure consciente de soi.

Mais n'est encore divulgué à la conscience que l'esprit absolu qui est cette essence simple, et non pas celui qui est en lui-même en tant que l'esprit, ou [encore :] que l'esprit *immédiat*, l'esprit de la nature. C'est pourquoi sa vie consciente de soi est seulement le mystère du pain et du vin, de Cérès et de Bacchus, non pas celui des autres dieux, des dieux à proprement parler d'en haut, dont l'individualité inclut en elle comme moment essentiel la conscience de soi en tant que telle. Pour la conscience de soi, l'esprit en tant qu'esprit *conscient de soi* ne s'est donc pas encore sacrifié, et le mystère du pain et du vin n'est pas encore le mystère de la chair et du sang.

2 Ce vertige enivré sans fixation du dieu doit nécessairement s'apaiser en se faisant *ob-jet,* et l'enthousiasme qui n'a pas accédé à la conscience produire une œuvre qui, tout comme la statue vient faire face à l'enthousiasme de l'artiste dont il a été question précédemment, vient [elle-même] faire face à ce nouvel enthousiasme, il est vrai, comme une œuvre tout autant achevée, [et] cependant non pas comme un Soi en lui-même sans vie, mais comme un Soi *vivant.* – Un tel culte est la fête que l'homme se donne en l'honneur de lui-même, mais | sans que cette fête loge déjà dans un tel culte la signification de l'essence absolue; car c'est seulement l'*essence* qui lui est d'abord manifeste, non pas encore l'esprit; non pas l'essence en tant que revêtant *essentiellement* une figure humaine. Mais ce culte pose le fondement pour cette manifestation, et il dispose les moments de celle-ci, en leur singularité,

1. Dans le texte allemand (H), il manque une virgule entre « Leben » et « das » (« und sein taumelndes Leben das… »), car « das » ne peut être ici qu'un relatif.

les uns hors des autres. Ainsi en est-il ici du moment *abstrait* de la *corporéité* vivante de l'essence, de même que, tout à l'heure, c'était le cas de l'unité de ces deux moments au sein d'une exaltation rêveuse débridée. L'homme met donc à la place de la statue lui-même, en tant que figure éduquée et élaborée de façon à être le *mouvement* parfaitement libre, tout comme celle-là est le *repos* parfaitement libre. Si chaque homme singulier sait au moins se présenter comme porte-flambeau, un seul d'entre les hommes se détache d'eux, celui qui est le mouvement ayant pris figure, l'élaboration lisse et la force fluide de tous les membres –, [c'est là] une œuvre d'art vivante remplie d'âme, qui apparie avec sa beauté la vigueur et à laquelle échoit en partage la parure dont la statue était honorée, [cela] pour prix de sa force, et l'honneur d'être, parmi son peuple, à la place du dieu de pierre, la présentation corporelle suprême de l'essence des membres de ce peuple.

Dans les deux présentations qui viennent de s'offrir, est donnée 3
l'unité de la conscience de soi et de l'essence spirituelle, mais il leur manque encore leur équilibre. Dans l'enthousiasme bachique, le Soi est hors de soi, tandis que, dans la belle corporéité, c'est l'essence spirituelle qui l'est. Ce sourd mode d'être, qu'on a là, de la conscience, et le balbutiement sauvage qu'il comporte doivent nécessairement | être accueillis dans le clair être-là de la seconde, la belle corporéité, et la clarté sans esprit de cette dernière doit nécessairement l'être dans l'intériorité du premier, l'enthousiasme bachique[1]. L'élément parfait dans lequel l'intériorité est tout autant extérieure que l'extériorité est intérieure, est, derechef, le langage, toutefois ni le langage, entièrement contingent et singulier en son contenu, de l'oracle, ni l'hymne relevant du sentir et louant seulement le dieu singulier, ni le balbutiement sans contenu de la fureur bachique. Mais le langage a acquis son contenu clair et universel; son contenu *clair*: car l'artiste s'est, par son travail, dégagé de son premier enthousiasme, totalement substantiel, et façonné

1. L'œuvre d'art vivante atteint sa vérité dans la réunion de l'enthousiasme bachique et de la belle corporéité, du dionysisme et de l'apollinisme, une unité de la profondeur intérieure et de la claire extériorité qui constituera une nouvelle modalité du langage, où se déploiera, après l'œuvre d'art abstraite et l'œuvre d'art vivante, l'œuvre d'art spirituelle. Hegel va insister sur la dimension d'universalisation de l'existence que comporte cette nouvelle modalité du langage comme manifestation de la réunion religieuse du Soi et de l'essence.

en la figure, qui est un être-là propre pénétré, dans tous ses remuements, par l'âme consciente d'elle-même, et vivant en étant accordé à celle-ci; – son contenu *universel*: car, dans cette fête qui est l'honneur de l'homme, disparaît l'unilatéralité des statues, lesquelles contiennent seulement un esprit national, un caractère déterminé de la divinité. Le beau combattant est, certes, l'honneur de son peuple particulier, mais il est une singularité corporelle dans laquelle sont disparus la dimension détaillée et le sérieux de la signification, ainsi que le caractère intérieur de l'esprit qui porte en leur particularité la vie, les dispositions, les besoins et les mœurs de son peuple. Dans cette aliénation en direction de la complète corporéité, l'esprit a déposé les impressions et résonances particulières venant de la nature, qu'il incluait en lui en tant qu'il était l'esprit effectif du peuple. C'est pourquoi son peuple | n'est plus dans lui conscient de sa particularité, mais, bien plutôt, de la déposition de celle-ci, ainsi que de l'universalité de son être-là humain.

c
L'ŒUVRE D'ART SPIRITUELLE

Les esprits-des-peuples, qui prennent conscience de leur essence dans un animal particulier, viennent se rassembler en un unique esprit; c'est ainsi que les beaux esprits-des-peuples particuliers se réunissent en un unique panthéon dont l'élément et la demeure sont le langage. La pure intuition de soi-même comme de l'*humanité universelle* a, en l'effectivité de l'esprit-du-peuple, la forme consistant en ce qu'il se lie avec les autres, avec lesquels il constitue, du fait de la nature, une unique nation, en vue d'une entreprise commune, et qu'il forme, pour cette œuvre, un peuple qui est un ensemble de peuples, et par là un ciel qui est un ensemble de cieux. Cette universalité à laquelle parvient l'esprit dans son être-là est toutefois seulement cette première universalité qui ne fait encore que partir de l'individualité de ce qui est d'ordre éthique, qui n'a pas encore surmonté son immédiateté, qui n'a pas formé, de ces peuplades, un unique Etat. Le caractère éthique de l'esprit-du-peuple effectif repose, pour une part, sur la confiance immédiate que les individus singuliers ont dans le tout de leur peuple, [et,] pour une autre part, sur la part immédiate que tous, en dépit de la différence qu'il y a entre des états [sociaux], prennent aux | décisions et actions du gouvernement. Dans la réunion, tout d'abord non pas en un ordre subsistant, mais seulement en vue d'une action commune, cette liberté, dont on

vient de parler, de la participation de tous et de chacun est *provisoirement* laissée de côté. C'est pourquoi cette première manière de constituer une communauté est davantage un rassemblement des individualités que la domination de la pensée abstraite, cette pensée qui déroberait aux individus singuliers leur participation consciente de soi à la volonté et à l'acte du tout[1].

Le rassemblement des esprits-des-peuples constitue un cercle de **1a**
figures qui comprend en lui maintenant la nature en son entier tout comme le monde éthique en son entier. Cette nature et ce monde éthique se tiennent, eux aussi, sous le *commandement suprême* d'un seul, plutôt que sous sa *domination suprême*. Pour eux-mêmes, ils sont les substances universelles de ce que l'essence *consciente de soi* est et fait *en soi*. Mais celle-ci constitue la force et, tout d'abord, pour le moins, le centre autour duquel se mettent en peine ces essences universelles qu'on vient d'évoquer, un centre qui semble ne relier encore leurs affaires que de manière contingente. Mais c'est le retour de l'essence divine dans la conscience de soi qui contient déjà le fondement faisant que cette conscience constitue le centre pour les forces divines en question et cache l'unité essentielle tout d'abord sous la forme d'une relation extérieure amicale des deux mondes.

La même universalité qui appartient à ce contenu est nécessairement aussi celle de la forme de la conscience | dans laquelle il entre en scène. Ce n'est plus l'agir effectif du culte, mais un agir qui, assurément, n'est pas encore élevé au sein du concept, mais, pour commencer, et seulement, au sein de la *représentation*, de la liaison synthétique[2] de l'être-là conscient de soi et de l'être-là extérieur. L'être-là de cette représentation, le *langage*, est le premier langage, l'*épopée* en tant que telle, qui contient le contenu universel, du moins comme *intégralité* du monde, sinon certes pas comme *universalité* de la *pensée*. L'*aède* est

1. Evocation de la guerre de Troie menée par une réunion vivante, comme telle animée par les individualités héroïques, en deçà encore de l'unité étatique abstraite, des peuples de la Grèce. L'expression religieuse artistique en sera l'épopée homérique.

2. Rappelons encore le caractère limitatif de la notion de « synthèse » chez Hegel : la synthèse est la composition, la combinaison, d'éléments divers présupposés qui, comme tels, l'empêchent d'aboutir à une véritable unité. Celle-ci ne peut être que si elle est à l'origine, le processus extérieur (partant de l'extériorité à soi) d'identification des différences ne pouvant aboutir que pour autant qu'il est la simple extériorisation du processus intérieur, fondamental, originaire (partant de l'intériorité à soi) de la différenciation de l'identité. La représentation est une synthèse, dont le fondement est l'unité conceptuelle.

l'individu singulier et effectivement réel à partir duquel, en tant qu'il est le sujet d'un tel monde, celui-ci est engendré et porté. Son pathos n'est pas la puissance étourdissante de la nature, mais la Mnémosyne[1], la prise en sa conscience et l'intériorité advenue, le rappel à et en soi de l'essence auparavant immédiate. L'aède est l'organe qui disparaît dans son contenu; ce n'est pas son propre Soi qui vaut, mais sa muse, son chant universel. Ce qui, toutefois, est en fait présent, c'est le syllogisme dans lequel l'extrême de l'universalité, le monde des dieux, est lié, par le moyen terme de la particularité, avec la singularité, l'aède. Le moyen terme est le peuple dans ses héros, qui sont des hommes singuliers, tout comme l'aède, mais seulement *représentés* et, de ce fait, en même temps *universels,* tout comme l'extrême, libre, de l'universalité, [à savoir] les dieux.

1b Dans cette épopée *s'expose* donc en somme à la conscience ce qui, dans le culte, se réalise *en soi,* la relation du divin à l'humain. Le contenu est une *action* de l'essence consciente de soi. L'*agir* trouble le repos de la substance | et excite l'essence, ce par quoi la simplicité de celle-ci est divisée, et ouverte en ce qui est le monde multiforme des forces naturelles et éthiques. L'action est la lésion de la terre en repos, la fosse qui, animée par le sang, évoque les esprits décédés, lesquels, assoiffés de vie, la reçoivent dans l'agir de la conscience de soi. L'affaire[2] dont on se met universellement en peine reçoit les deux côtés que voici : le côté *du Soi,* consistant, pour elle, à être accomplie par un ensemble de peuples effectivement réels ainsi que par les individualités qui se tiennent à leur tête, et le côté *universel,* consistant à l'être par leurs puissances substantielles. Mais la *relation* des deux côtés s'est déterminée, il y a un instant, d'une façon telle qu'elle est la liaison *synthétique* de l'universel et du singulier, ou la *représentation.* C'est de cette déterminité que dépend le jugement à porter sur ce monde. – Le rapport des deux côtés est, pour cette raison, un mélange qui partage l'unité de l'agir d'une manière inconséquente et qui, de façon superflue, rejette l'action d'un côté sur l'autre. Les puissances universelles ont en elles la figure de l'individualité et, par là, le principe de l'agir; leur

1. A travers Mnémosyne, déesse de la mémoire qui donne à Zeus les neuf Muses, la puissance immédiate, naturelle, sauvage de l'unification que Zeus opère des choses divines et humaines est intériorisée dans la représentation totalisante ordonnée – syllogistique – qu'en constitue le récit de l'aède.

2. H : « das Geschäffte » ; il faut lire : « das Geschäft » (cf. S1).

efficience apparaît par suite comme un agir partant entièrement d'elles qui est aussi libre que celui des hommes. C'est, par suite, une seule et même chose qu'ont faite aussi bien les dieux que les hommes. Le sérieux des puissances universelles à l'instant citées est un superflu risible, puisque celles-ci sont, en réalité, la force de l'individualité agissante – et l'effort tendu ainsi que le | travail de cette dernière constituent une peine tout aussi inutile, puisque ce sont bien plutôt les puissances en question qui conduisent tout. – Les mortels éphémères[1], qui sont le néant, sont en même temps le *Soi* détenteur de puissance qui se soumet les essences universelles, qui offense les dieux, et qui leur procure en somme l'effectivité ainsi qu'un intérêt pris à l'agir; de même que, inversement, ces universalités impuissantes, qui se nourrissent des dons des hommes et ne reçoivent que par ceux-ci quelque chose à faire, sont l'essence naturelle et le matériau de tous les événements, et, tout autant, la matière éthique et le pathos de l'agir. Si leurs natures élémentaires ne sont amenées à une effectivité et à un rapport activement avéré que moyennant le libre Soi de l'individualité, elles sont tout autant l'universel qui se soustrait à cette liaison, qui, dans sa détermination, demeure illimité, et qui, par l'élasticité insurmontable de son unité, efface l'être punctiforme de ce qui a part à l'activité ainsi que les figures en lesquelles il s'inscrit, – qui se conserve lui-même pur et dissout tout ce qui est individuel dans sa fluidité.

De même qu'elles tombent, avec la nature relevant du Soi située 1c
face à elles, dans cette relation de contradiction qu'on vient de voir, de même leur universalité entre en conflit avec leur propre détermination et le rapport de celle-ci à d'autres. Elles sont les beaux individus éternels qui, étant en repos dans leur être-là propre, sont délivrés de la caducité et de la puissance qui est celle de l'étranger. – Mais elles sont en même temps des éléments *déterminés,* des dieux particuliers, | qui, donc, se rapportent à d'autres. Mais le rapport à d'autres qui, d'après l'opposition qu'il implique, est un conflit avec eux, est un comique oubli de soi de leur nature éternelle. – La déterminité est enracinée en la subsistance divine et elle a, dans la limitation de celle-ci, la subsistance-par-soi de l'individualité totale; du fait de cette dernière, leurs caractères perdent en même temps le tranchant de ce qu'il ont en propre

1. « Die übertägigen Sterblichen ». – Il s'agit bien de « übertägig », hapax chez Hegel, terme très peu usité en allemand, transposition littérale (« über-tägig ») du grec « ἐφήμερος [ἐπί–ἡμέριος] » : s'étendant sur un jour, ne durant qu'un jour, éphémère.

et ils se mélangent en ce qu'ils ont de polysémique. – Un but de l'activité et leur activité elle-même, étant donné qu'elle est dirigée contre quelque chose d'autre et, par conséquent, contre une force divine invincible, constituent une fanfaronnade contingente vide qui se dégonfle tout aussi bien et change le sérieux plein d'apparence de l'action en un jeu sans risque, sûr de lui-même, qui n'a pas de résultat et de suites. Mais si, en la nature de leur divinité, le négatif ou la déterminité qu'elle comporte apparaît seulement comme l'inconséquence de leur activité et la contradiction du but et du succès obtenu, et si la sûreté subsistante-par-soi dont il a été question conserve la prépondérance sur ce qui est déterminé, alors, précisément de ce fait même, vient lui faire face la *pure force* du *négatif*, et ce comme la puissance ultime disposant d'elle, puissance sur laquelle ces puissances universelles ne peuvent rien. Elles sont l'universel et le positif faisant face au *Soi singulier* des mortels, qui ne peut tenir contre leur puissance; mais le *Soi universel* plane, en raison de ce caractère sien, au-dessus d'elles et au-dessus de ce monde tout entier de la représentation auquel appartient tout le contenu; [et il le fait] en tant qu'il est le *vide, sans concept, de la nécessité*[1], – ce qui se passe ici, c'est quelque chose envers | quoi elles se comportent en êtres dépourvus d'un Soi et en se désolant, car ces natures déterminées ne se trouvent pas elles-mêmes dans cette pureté.

2 Mais cette nécessité est l'*unité du concept,* à laquelle est soumise la substantialité contradictoire des moments singuliers, substantialité où s'ordonne l'inconséquence et contingence de leur faire et où le jeu de leurs actions obtient en elles-mêmes son sérieux et sa valeur. Le contenu du monde de la représentation déroule, libre de tout lien, pour lui-même, le jeu de son mouvement dans l'élément qu'est le moyen terme, en étant rassemblé autour de l'individualité d'un héros, mais d'un héros qui, dans [toute] sa force et sa beauté, sent brisée sa vie et s'afflige en voyant venir vers lui une mort prématurée. Car la *singularité dans elle-même ferme et effectivement réelle* est repoussée à l'extrémité et scindée en ses moments, qui ne se sont pas encore trouvés et réunis. Le singulier constituant l'un de ces moments, le singulier *abstrait* ineffectif, est la nécessité, qui n'a pas part à la vie du moyen terme, tout comme n'y a pas part l'autre moment, le singulier *effectif*, l'aède, qui se maintient hors de cette vie et s'abîme dans sa [propre]

1. Le destin.

représentation. Il faut que les deux extrêmes s'approchent du contenu; il faut que l'un, la nécessité, se remplisse du contenu, que l'autre, le langage de l'aède, ait part à lui, – et que le contenu auparavant abandonné à lui-même obtienne, en lui, la certitude et la ferme détermination du négatif.

| Le langage supérieur qu'on a ici, la *tragédie*, rassemble donc en les rapprochant l'un de l'autre les moments dispersés du monde essentiel et du monde agissant; la *substance* du divin éclate, *suivant la nature du concept,* en ses figures, et son *mouvement* est pareillement conforme au concept. Eu égard à la forme, le langage, du fait qu'il entre dans le contenu, cesse d'être narratif, de même que le contenu cesse d'être un contenu représenté. Le héros est lui-même celui qui parle, et la représentation montre à l'auditeur, qui est en même temps un spectateur, des hommes *conscients d'eux-mêmes* qui *savent,* et savent *dire,* leur droit et leur but, la puissance et la volonté de leur déterminité. Ils sont des artistes qui n'énoncent pas, comme le langage accompagnant dans la vie effective l'agir commun, de façon inconsciente, naturelle et naïve ce qu'ont d'*extérieur* leur décision et leur entreprise, mais qui extériorisent l'essence intérieure, qui prouvent le droit de leur agir, et qui affirment en y réfléchissant et énoncent de manière déterminée le pathos dont ils relèvent, en le libérant de circonstances contingentes et de la particularité des personnalités, dans son individualité universelle. L'*être-là* de ces caractères, enfin, est constitué par des hommes *effectifs,* qui revêtent les personnages des héros et représentent ceux-ci à travers un langage effectif qui n'est pas celui d'un récitant, mais le leur propre. Aussi essentiel est-il à la statue d'être faite par des mains d'hommes, aussi essentiel est l'acteur à son masque – non pas en tant qu'une condition extérieure dont la contemplation artistique devrait faire abstraction –, ou, dans la mesure où | il faut assurément en faire abstraction dans celle-ci, il est dit précisément par là que l'art ne contient pas encore en lui le Soi proprement dit en sa vérité.

Le *terrain universel* sur lequel se déroule le mouvement de ces 2a
figures engendrées à partir du concept est la conscience du premier langage en tant qu'il offre une représentation des choses, et du contenu, laissé à sa dispersion en l'absence en lui d'un Soi, qui est celui d'un tel langage. C'est le peuple en général, en ce qu'il a de commun, dont la sagesse accède au langage dans le *chœur* qui est celui de l'*âge*. Le peuple a dans l'absence de force caractérisant le chœur son représentant, parce que lui-même constitue seulement le matériau positif et

passif de l'individualité, venant lui faire face, du gouvernement. Manquant de la puissance du négatif, il ne peut pas maintenir ensemble et dompter la richesse et la plénitude bariolée de la vie divine, mais il laisse celle-ci s'éparpiller en tous sens et il glorifie chacun de [ses] moments singuliers comme un dieu subsistant-par-soi, tantôt celui-ci, tantôt, à son tour, un autre, dans ses hymnes de vénération. Mais là où il subodore le sérieux du concept, tel que celui-ci s'avance au-dessus de ces figures en les fracassant, et où il lui est donné de voir comme les choses vont mal pour ses dieux glorifiés qui se risquent sur ce terrain sur lequel règne le concept, il n'est pas lui-même la puissance négative qui, en son action, a prise sur ce qu'elle pénètre, mais il se tient dans la pensée, privée d'un Soi, de cette puissance, dans la conscience du *destin étranger,* et offre le souhait vide de la tranquillisation et le faible discours de l'adoucissement. Dans la *crainte* qu'il éprouve devant les puissances supérieures qui sont les bras immédiats de la | substance, devant leur combat les unes avec les autres, et devant le Soi simple de la nécessité, lequel les broie aussi comme il fait des vivants qui sont liés à elles, – dans la *compassion* pour ceux-ci, que lui-même, le peuple, sait être en même temps la même chose que lui, il n'y a pour lui que la frayeur non agissante de ce mouvement, le regret plaintif qui n'est pas plus un secours, et, en guise de fin, le repos vide de l'abandon à la nécessité, dont l'œuvre n'est pas saisie dans elle-même comme l'action nécessaire du caractère, et pas [non plus] comme le faire de l'essence absolue.

S'offrant à cette conscience spectatrice en tant qu'elle est le terrain indifférent de la représentation, l'esprit entre en scène, non pas dans la dispersion de sa multiplicité variée, mais dans la scission en deux simple du concept. C'est pourquoi sa substance se montre seulement déchirée en ses deux puissances extrêmes. Ces essences élémentaires *universelles* sont en même temps des *individualités* conscientes de soi, – des héros qui placent leur conscience dans l'une de ces puissances, ont, en celle-ci, la déterminité du caractère et constituent sa mise en œuvre avérante et son effectivité. – Cette individualisation universelle descend, comme on l'a rappelé, encore jusqu'à l'effectivité immédiate de l'être-là proprement dit, et se présente à une foule de spectateurs qui a, dans le chœur, une image faisant pendant d'elle-même ou, bien plutôt, sa propre représentation procédant à son énonciation.

2b Le contenu et le mouvement de l'esprit, esprit qui est ici ob-jet à lui-même, ont déjà été considérés comme la nature et | la réalisation de la

substance éthique. Dans sa religion, il atteint la conscience de lui-même ou il s'expose à sa conscience dans sa forme plus pure et sa configuration plus simple. Si donc la substance éthique se scindait, du fait de son concept, quant à son *contenu*, en les deux puissances qui furent déterminées comme le droit *divin* et le droit *humain,* ou comme le droit souterrain et le droit d'en haut – celui-là étant la *famille,* celui-ci la *puissance étatique* –, et des droits dont le premier était le *caractère féminin* et l'autre le *caractère masculin,* le cercle des dieux auparavant multiforme et fluctuant dans ses déterminations se borne à ces puissances, qui, du fait de cette détermination, sont rapprochées de l'individualité proprement dite. Car la dispersion antérieure du tout dans les forces multiples et abstraites qui apparaissent substantifiées est la *dissolution* du *sujet*, qui les conçoit seulement comme des *moments* dans son Soi, et c'est pourquoi l'individualité est seulement la forme superficielle de ces essences-là. Inversement, une différence des *caractères* qui va au-delà de celle qui a été indiquée est à mettre au compte de la personnalité contingente et en soi extérieure.

En même temps, l'essence se partage quant à sa *forme* ou quant au *savoir.* L'esprit *agissant* vient faire face comme conscience à l'ob-jet sur lequel il dirige son activité et qui, par là, est déterminé comme le *négatif* de celui qui sait; l'esprit agissant se trouve de ce fait pris dans l'opposition du savoir et du non-savoir. Il emprunte à son caractère son but et sait celui-ci | comme l'essentialité éthique; mais, du fait de la déterminité du caractère, il n'a savoir que de l'une des puissances de la substance, et l'autre est pour lui cachée. C'est pourquoi l'effectivité présente est *en soi* quelque chose d'autre que ce qu'elle est pour la conscience; le droit d'en haut et le droit d'en bas reçoivent, dans cette relation, la signification de la puissance qui sait et qui se révèle à la conscience, et celle de la puissance qui se cache et, en embuscade, est aux aguets. L'une de ces puissances est le *côté de la lumière,* le dieu de l'oracle, lequel, tirant son origine, suivant son moment naturel, du Soleil qui illumine tout, sait et révèle tout, – *Phébus,* et *Zeus,* qui est son père. Mais les ordres de ce dieu qui dit vrai et ses divulgations de ce qui *est* sont bien plutôt de la tromperie. Car le savoir dont il s'agit ici est, dans son concept, immédiatement le non-savoir, parce que la *conscience* est, en soi-même, dans l'agir, cette opposition. Celui qui eut le pouvoir de percer à jour le sphinx énigmatique, tout comme celui qui

faisait confiance, tel un enfant, sont pour cette raison précipités à leur perte par ce que le dieu leur révéla[1]. Cette prêtresse par la bouche de laquelle parle le dieu incarnant la beauté[2] n'est en rien autre que les équivoques sœurs du destin[3] qui poussent au crime par leurs promesses et, dans le double langage enveloppant ce qu'elles ont avancé comme quelque chose de sûr, ont trompé celui qui s'est fié au sens manifeste. C'est pourquoi la conscience qui est plus pure que la dernière, laquelle croit aux sorcières, et plus réfléchie | ainsi que plus profonde que la première, qui, elle, fait confiance à la prêtresse et au dieu incarnant la beauté, hésite à se venger sous le coup de la révélation que l'esprit du père lui-même lui a faite au sujet du crime qui a conduit à son meurtre, et s'emploie à établir d'autres preuves encore, pour la raison que cet esprit qui fait des révélations pourrait bien être aussi le diable.

Cette méfiance est fondée pour autant que la conscience qui sait se place dans l'opposition de la certitude d'elle-même et de l'essence objective. Le droit de la conscience éthique, qui est que l'effectivité ne soit rien *en soi* en opposition à la loi absolue, fait l'expérience que son savoir est unilatéral, que sa loi est seulement la loi de son caractère, qu'elle n'a saisi que l'une des puissances de la substance. L'action elle-même est cette inversion de ce qui est *su* en son *contraire,* l'*être*; elle est le renversement du droit du caractère et du savoir dans le droit de l'opposé, avec lequel le premier est lié dans l'essence de la substance, – son renversement dans l'Erinnye[4] de l'autre puissance et de l'autre caractère excités à l'hostilité. Ce droit d'*en bas* siège avec *Zeus* sur le trône, et il jouit d'une considération égale à celle dont jouissent le droit manifeste et le dieu qui sait.

1. Il s'agit, assurément, d'abord d'Oedipe, perceur d'énigme, mais qui fut trompé par l'oracle lui annonçant que s'il retournait dans son pays, qu'il croyait être Corinthe, il tuerait son père, puis d'Oreste, qui reçut d'Apollon l'ordre de tuer sa mère Clytemnestre et l'amant de celle-ci Egisthe, meurtriers de son père Agamemnon.

2. La Pythie, par la bouche de laquelle parle Apollon.

3. Les trois sorcières de *Macbeth*, la tragédie de Shakespeare

4. Les Erinnyes, filles de la Terre séjournant dans les Enfers d'où elles surgissaient afin de pourchasser les criminels, tel Oreste meurtrier de sa mère Clytemnestre. Elles étaient parfois appelées par antiphrase les Euménides (les Bienveillantes), renversement justifié par Eschyle qui, dans sa tragédie *Les Euménides* – fin de la trilogie de l'Orestie – les fait profiter de la réconciliation générale par laquelle la cité athénienne pardonne aussi à Oreste, restitué à Apollon, le dieu solaire étant lui-même désormais en paix avec les déesses infernales.

C'est à ces trois essences que le monde des dieux qui est celui du chœur est borné par l'individualité agissante. L'une d'elles est la *substance,* laquelle est aussi bien la puissance du foyer et l'esprit de la piété familiale que la puissance universelle de l'Etat et du gouvernement. | En tant que cette différence appartient à la substance comme telle, elle ne s'individualise pas pour la représentation en deux figures différentes, mais elle a dans la réalité effective les deux personnes incarnant ses caractères. En revanche, la différence du savoir et du non-savoir tombe dans *chacune des consciences de soi effectives,* – et c'est seulement dans l'abstraction, dans l'élément de l'universalité, qu'elle se répartit en deux figures individuelles. Car le Soi des héros n'a d'être-là que comme conscience totale et c'est pourquoi il est essentiellement la différence *totale*, laquelle appartient à la forme; mais sa substance est déterminée, et à lui n'appartient que l'un des côtés de la différence du contenu. C'est pourquoi les deux côtés de la conscience, qui, dans la réalité effective, n'ont pas d'individualité séparée, propre à chacun d'eux, reçoivent dans la *représentation,* chacun, leur figure particulière; l'un, celle du dieu qui révèle, l'autre, celle de l'Erinnye qui se tient cachée. Tous les deux, pour une part, jouissent d'un même honneur, [et,] pour une autre part, la *figure* de la *substance,* Zeus, est la nécessité de la *relation* des deux côtés l'un à l'autre. La substance est la relation consistant en ceci que le savoir est pour soi, mais a sa vérité en ce qui est simple, que la différence faisant que la conscience effective a un être a son fondement en l'essence intérieure qui l'anéantit, elle, la différence, que l'*assurance* claire de la *certitude* a sa confirmation en l'*oubli.*

La conscience a percé à jour cette opposition moyennant l'agir; **2c**
agissant suivant le savoir manifeste, | elle fait l'expérience de la tromperie de celui-ci, et, s'étant abandonnée, suivant le contenu, à l'un des attributs de la substance, elle a offensé l'autre et a donné par là à celui-ci le droit contre elle-même. En suivant le dieu qui sait, elle a attrapé bien plutôt ce qui n'est pas manifeste, et elle expie pour avoir fait confiance au savoir, dont l'ambiguïté, puisqu'elle constitue sa nature, devait nécessairement être présente aussi *pour elle,* et, avec cette ambiguïté, une *mise en garde* à l'encontre d'un tel savoir. La furie de la prêtresse, la figure inhumaine des sorcières, la voix de l'arbre, de l'oiseau, le rêve, etc., ne sont pas les modes sous lesquels apparaît la vérité, mais des signes avertisseurs de la tromperie, de l'irréflexion, de la singularité et de la contingence du savoir. Ou, ce qui est la même chose, la puissance opposée qui est lésée par lui est présente comme loi énoncée et droit en

vigueur, que ce soit la loi de la famille ou celle de l'Etat; la conscience, au contraire, a suivi le savoir propre [à elle] et elle s'est caché à elle-même le savoir manifeste. Mais la vérité des puissances, entrant en scène l'une face à l'autre, du contenu et de la conscience est le résultat consistant en ce que toutes deux ont un droit égal et, pour cette raison, dans l'opposition que suscite l'agir, un tort égal. Le mouvement de l'agir démontre leur unité dans la ruine mutuelle des deux puissances et des caractères conscients d'eux-mêmes. La réconciliation de l'opposition avec elle-même est le *Léthé* du *monde d'en bas* dans la mort, – ou le *Léthé* du *monde d'en haut,* comme une absolution, non de la faute, car la conscience ne peut nier celle-ci, puisqu'elle a | agi, mais du crime, et comme l'apaisement de cette conscience à travers l'expiation. Les deux *Léthé* sont l'*oubli*, l'être-disparu de la réalité effective et de l'agir des puissances de la substance, de leurs individualités, ainsi que des puissances de la pensée abstraite du bien et du mal, car aucune pour elle-même n'est l'essence, celle-ci étant, au contraire, le repos du tout dans lui-même, l'unité non-mue du destin, l'être-là en repos et, par là, l'inactivité et la non-vitalité de la famille et du gouvernement, ainsi que l'honneur égal et, de ce fait, la non-effectivité indifférente d'Apollon et de l'Erinnye, de même que le retour de la présence en eux du principe spiritualisant et de leur activité dans la simplicité de Zeus.

Ce destin achève le dépeuplement du ciel, – du mélange vide de pensée de l'individualité et de l'essence, – mélange en raison duquel l'agir de l'essence apparaît comme un agir inconséquent, contingent, indigne d'elle; car, attachée à l'essence de façon seulement superficielle, l'individualité est l'individualité inessentielle. L'expulsion de telles représentations sans essence, qui fut exigée par des philosophes de l'antiquité, commence donc ainsi déjà en somme dans la tragédie[1], pour autant que la division de la substance [y] est régie par le concept, que, du coup, l'individualité est l'individualité essentielle et les déterminations les caractères absolus. La conscience de soi qui est représentée dans la tragédie connaît et reconnaît pour cette raison | seulement

1. Parce qu'elle fait se rassembler ainsi – en les dé-mythologisant – tous les moments de l'existence absolue, religieuse, de l'homme dans le Soi effectif de celui-ci, la tragédie fait s'ouvrir, avec la libération raisonnante d'un tel Soi, l'époque de la philosophie. Par ce thème, comme par celui, auparavant présenté, de la réunion tragique de l'apollinisme et du dionysisme, Hegel, en ouvrant le siècle, anticipe, *mutatis mutandis*, le message nietzschéen, de ce Nietzsche qui voudra fermer ce siècle contre lui.

une unique puissance suprême, et connaît et reconnaît ce Zeus seulement comme la puissance disposant de l'Etat et du foyer, et, dans l'opposition du savoir, seulement comme le père du savoir se configurant du *particulier,* – ainsi que comme le Zeus du serment et de l'Erinnye, de l'*universel,* de l'intérieur qui réside dans ce qui est caché. Les moments se dispersant plus avant, en passant du concept en la représentation, que le chœur fait valoir les uns après les autres, ne sont pas, en revanche, le pathos du héros, mais s'abaissent au rang de sa passion, de moments contingents, sans essence, de lui-même, que le chœur dépourvu d'un Soi loue bien, mais qui ne sont pas capables de constituer le caractère des héros, ni d'être énoncés et estimés par eux comme leur essence.

Mais les personnes aussi de l'essence divine elle-même, tout comme les caractères de sa substance, viennent se rassembler en la simplicité de l'être non conscient. Cette nécessité a, face à la conscience de soi, la détermination d'être la puissance négative disposant de toutes les figures qui entrent en scène, de ne pas, en elle, se connaître elle-même, mais, bien plutôt, d'y sombrer. Le Soi n'entre en scène que donné en partage aux *caractères,* non pas comme le moyen terme du mouvement. Mais la conscience de soi, la *certitude* simple de soi, est en fait la puissance négative, l'unité de Zeus, de l'essence *substantielle,* et de la nécessité *abstraite*, elle est l'unité spirituelle en laquelle tout fait retour. Parce que la conscience de soi effective est encore différenciée de la substance et du destin, *pour une part* elle est le chœur | ou, bien plutôt, la foule spectatrice que ce mouvement de la vie divine, en tant qu'il est quelque chose d'*étranger*, remplit de crainte, ou dans laquelle, en tant qu'il est quelque chose de proche, il suscite seulement l'émotion de la *compassion* non agissante. Pour une autre part, dans la mesure où la conscience est co-agissante et relève des caractères, cette réunion – parce que la réunion vraie, celle du Soi, du destin et de la substance, n'est pas encore présente – est une réunion extérieure, une *hypocrisie*; le héros qui entre en scène devant le spectateur se décompose en son masque et en l'acteur, en ce qui est le personnage et en ce qui est le Soi effectif.

La conscience de soi des héros doit nécessairement sortir de son masque et se présenter telle qu'elle se sait comme le destin aussi bien

des dieux du chœur que des puissances absolues elles-mêmes, et qu'elle n'est plus séparée du chœur, de la conscience universelle[1].

3a La *comédie* comporte donc, en tout premier lieu, ce côté, que la conscience de soi effective se présente comme le destin des dieux. Ces essences *élémentaires*, en tant que moments *universels*, ne sont pas un Soi et ne sont pas effectivement réelles. Elles sont, certes, dotées de la forme de l'individualité, mais celle-ci est en elles seulement imaginée et ne leur appartient pas en et pour soi-même; le Soi effectif n'a pas un tel moment abstrait pour substance et contenu. Lui, le sujet, est par conséquent élevé au-dessus d'un tel moment, comme au-dessus d'une propriété singulière et, revêtu de ce masque, il énonce l'ironie de celui-ci, qui veut être quelque chose pour lui-même. | Le port gonflé de l'essentialité universelle est dénoncé au Soi; il se montre pris dans une effectivité et laisse tomber le masque, précisément en tant qu'il veut être quelque chose de juste. Le Soi, entrant en scène ici dans la signification qu'il a en tant qu'être effectif, joue avec le masque, qu'une première fois il revêt pour être son personnage, – mais, de cette apparence, il a aussi bien vite fait de s'extraire en se produisant à nouveau dans sa nudité et son allure habituelle propres, dont il montre qu'elles ne sont pas différentes du Soi proprement dit, de l'acteur tout comme du spectateur.

Cette dissolution universelle de l'essentialité configurée en général, dans son individualité, devient, en son contenu, plus sérieuse et, de ce fait, plus gaillarde et plus acerbe, pour autant que ce contenu a sa signification plus sérieuse et plus nécessaire. La substance divine réunit en elle la signification de l'essentialité naturelle et celle de l'essentialité éthique. Eu égard à l'élément naturel, la conscience de soi effective, déjà dans l'utilisation qu'elle en fait pour sa parure, son habitation, etc., et dans le festin de son sacrifice, se montre comme le destin auquel est divulgué le secret concernant ce qu'il en est du caractère par soi essentiel de la nature; dans le mystère du pain et du vin, elle s'approprie un tel caractère conjointement avec la signification de l'essence intérieure, et, dans la comédie, elle est consciente de l'ironie de cette signification prise en général. – Or, pour autant que cette signification contient

1. C'est la comédie qui va identifier l'universel ou l'être puissant, mais vide, du destin, et le Soi sans être et sans puissance de la tragédie, dans le Soi effectif s'affirmant maître de l'universel désormais saisi comme pure pensée manipulable par son individualité contingente.

l'essentialité éthique, elle est, pour une part, le peuple, en ses | deux côtés, celui de l'Etat ou du *Demos* proprement dit et celui de la singularité des familles, mais, pour une autre part, le savoir pur conscient de soi, ou la pensée rationnelle de l'universel. – Celui-là, le *Demos*, la masse universelle qui se sait comme le maître et le régent ainsi que comme l'entendement et discernement à respecter, se contraint et s'égare du fait de la particularité de sa réalité effective, et il offre le contraste risible entre l'opinion qu'il a de lui-même et son être-là immédiat, entre sa nécessité et sa contingence, entre son universalité et sa nature bien commune. Si le principe de sa singularité séparée de l'universel, dans la figure proprement dite de l'effectivité, se fait ressortir et s'arroge ouvertement un pouvoir sur la communauté, dont il est le dommage secret, puis l'organise, alors on voit se trahir plus immédiatement le contraste entre l'universel en tant qu'il est de la théorie et ce dont il s'agit dans la pratique, la libération totale des buts de la singularité immédiate à l'égard de l'ordre universel ainsi que la moquerie dont une telle singularité enveloppe un tel ordre[1]

La *pensée* rationnelle délivre l'essence divine de sa figure 3b
contingente et, opposée qu'elle est à la sagesse sans concept du chœur, qui produit des sentences éthiques de toute sorte et fait valoir une multitude de lois ainsi que de concepts déterminés du devoir et du droit, elle les élève jusque dans les idées simples du *beau* et du *bien*. – Le mouvement de cette | abstraction est la conscience de la dialectique que ces maximes et lois comportent en elles, et, à travers cette dialectique, de la disparition de la validité absolue dans laquelle elles apparaissaient auparavant. En tant que disparaissent la détermination contingente et l'individualité superficielle que la représentation prêtait aux essentialités divines, celles-ci n'ont plus, selon leur côté *naturel*, que la nudité de leur être-là immédiat, – elles sont des nuées, une vapeur évanescente,

1. Alors que, dans l'article sur le Droit naturel, Hegel avait, dans un passage proportionnellement assez long, distingué deux étapes de la comédie: la comédie ancienne, aristophanienne, libération dérisoire de l'individu dans le contexte maintenu de la solidité éthique de la cité, et la comédie nouvelle ou moderne exaltant, plus tard aussi avec Plaute et Térence, le triomphe de l'individualisme (voir Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, traduction B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 70-74, et notre commentaire *Le droit naturel de Hegel*, Paris, Vrin, 1986, p. 479-498), la *Phénoménologie de l'esprit* ne considère, brièvement, que ce dernier aspect, déjà chez Aristophane, de la libération éthico-artistique du Soi.

tout comme les représentations à l'instant évoquées[1]. Devenues, suivant leur essentialité *pensée*, les idées *simples* du *beau* et du *bien*, elles supportent d'être remplies avec quelque contenu que ce soit. La force du savoir dialectique abandonne les lois et maximes de l'agir au plaisir et à la légèreté d'esprit de la jeunesse – du coup – séduite, et elles met, dans les mains de l'angoisse et du souci de la vieillesse bornée à la singularité de la vie, des armes pour tromper. Les pensées pures du beau et du bien offrent ainsi le spectacle comique consistant en ce que, moyennant la libération à l'égard de l'opinion, qui renferme, aussi bien que leur déterminité [prise] en tant que contenu, leur déterminité absolue, la fixation de la conscience, elles deviennent vides et, précisément par là, le jouet de l'opinion et de l'arbitraire de l'individualité contingente.

3c Ici donc, le destin auparavant sans conscience, qui consiste dans le repos et oubli vide | et qui est séparé de la conscience de soi, est réuni avec celle-ci. Le *Soi singulier* est la force négative par l'action de laquelle et au sein de laquelle disparaissent les dieux ainsi que leurs moments, la nature en son être-là et les pensées de ses déterminations; en même temps, ce Soi n'est pas la vacuité du disparaître, mais il se conserve dans ce contexte même qui tient du néant, il est chez soi et constitue l'unique effectivité. La religion de l'art s'est achevée dans un tel Soi et elle est parfaitement revenue en elle-même. Du fait que c'est la conscience singulière, dans la certitude d'elle-même, qui se présente comme cette puissance absolue, celle-ci a perdu la forme de quelque chose de *représenté*, de *séparé* de la *conscience* en général et d'étranger à elle, comme l'étaient la statue, et aussi la belle corporéité vivante ou le contenu de l'épopée, ainsi que les puissances et les personnages de la tragédie; – l'unité n'est pas non plus celle, *sans conscience*, du culte et des mystères, – mais le Soi proprement dit de l'acteur ne fait qu'un avec son personnage, de même que le spectateur, qui, dans ce qui lui est représenté, est parfaitement chez soi et se voit lui-même jouer. Ce que cette conscience de soi intuitionne, c'est que, en elle, ce qui prend la forme d'une essentialité face à elle se dissout bien plutôt et est livré à la merci d'elle-même dans sa pensée, son être-là et son agir, – c'est le

1. Allusion aux *Nuées* d'Aristophane dénonçant, chez Socrate lui-même, la rationalité sophistique destructrice de la vie éthique – Destructrice de la vie éthique, la comédie grecque, aux yeux de Hegel, mettait un terme, en son prosaïsme empirique, à la religion de l'art achevant celle-là.

retour de tout universel dans la certitude de soi-même, qui, par là, constitue cette parfaite absence de motif de crainte et | absence d'essence dans tout ce qui est étranger, ainsi qu'un bien-être, et un abandon de soi au bien-être, de la conscience, comme il ne s'en rencontre plus aucun en dehors de cette comédie.

|C

La religion manifeste[1]

A travers la religion de l'art, l'esprit est sorti de la forme de la *substance* et entré dans celle du *sujet,* car la religion en question *produit* la figure de l'esprit et pose ainsi en elle l'*agir* ou la *conscience de soi* qui, dans la substance suscitant la crainte, ne fait que disparaître, et, dans la confiance, ne se saisit pas soi-même. Ce devenir-homme [ou cette incarnation] de l'essence divine a son point de départ dans la statue, qui n'a en elle que la figure *extérieure* du Soi, tandis que l'*intérieur,* l'activité qu'elle implique, tombe en dehors d'elle; mais, dans le culte, les deux côtés sont devenus une unité, alors que, dans le résultat de la religion de l'art, cette unité a, dans son achèvement, en même temps aussi opéré le passage à l'extrême qu'est le Soi; dans l'esprit qui est parfaitement certain de soi dans la singularité de la conscience, toute essentialité a sombré. La proposition qui énonce cette légèreté d'esprit se formule ainsi: *le Soi est l'essence absolue*; l'essence, qui était substance et | à même laquelle le Soi était l'accidentalité, s'est rabaissée de façon à être le prédicat, et l'esprit a, *dans cette*

1. La religion *manifeste* (*die offenbare Religion*), c'est-à-dire le lien *divin* de Dieu et de l'homme, la manifestation de Dieu en et à l'homme constitutive de la religion, devenue elle-même manifeste, est, par une telle adéquation, la religion vraie ou absolue. Une telle religion ou manifestation, ayant pour sujet son moment divin, est, dans et pour son moment humain, manifestée ou *révélée* (*geoffenbarte Religion*). Cette religion est le christianisme, dont le nom, comme d'ailleurs le mot Christ, n'est pas prononcé dans la *Phénoménologie de l'esprit*, qui se veut justification purement rationnelle de la religion chrétienne, et lors même que cette justification fait conditionner existentiellement la raison philosophante spéculative par le fait de la révélation chrétienne.

conscience de soi à laquelle rien ne vient faire face dans la forme de l'essence, perdu sa *conscience.*

Cette proposition : *le Soi est l'essence absolue,* appartient, comme il 1
appert de soi-même, à l'esprit non religieux, à l'esprit effectif, et il faut se rappeler ce qu'est la figure d'un tel esprit, la figure qui exprime celui-ci. Cette figure contiendra en même temps le mouvement et l'inversion de l'esprit en question, qui rabaissent le Soi au rang du prédicat et élèvent la substance au rang du sujet. A savoir, en ce sens que ce n'est pas *en soi* ou *pour nous* que la proposition inverse fait de la substance le sujet, ou, ce qui est la même chose, restaure la substance d'une façon telle que la conscience de l'esprit soit reconduite à son commencement, à la religion naturelle, mais que cette inversion est réalisée *pour* et *par* la *conscience de soi* elle-même[1]. En tant que celle-ci s'abandonne avec conscience, elle est conservée dans son aliénation et elle reste le sujet de la substance, mais, en tant qu'elle est aussi bien aliénée à elle-même, elle a en même temps la conscience de cette substance; ou [encore :] en tant que, par son sacrifice, elle *produit* la substance comme sujet, ce sujet reste son propre Soi à elle. Ce qui est atteint par là, c'est que – si dans les deux propositions, dans la première, [celle] de la substantialité, le sujet ne fait que disparaître, et, dans la seconde, la substance n'est que prédicat, et si, donc, les deux côtés sont présents en chacune d'elles avec l'inégalité opposée de la valeur – c'est que | vient au jour la réunion et compénétration des deux natures, dans laquelle toutes deux, avec une égale valeur, sont aussi bien *essentielles* qu'elles sont également seulement des *moments*; de ce fait, l'esprit est donc aussi bien *conscience* de lui-même comme de sa substance *ob-jective* que *conscience de soi* simple qui demeure dans elle-même.

1. La proposition : le Soi est l'essence absolue, qui achève dans le bonheur comique, en quelque sorte irréligieusement, la religion de l'art, est aussi celle qui clôt l'esprit non religieux, l'esprit effectif (socio-politico-historique), en son premier moment, celui de l'esprit éthique se dissolvant dans le règne du droit, affirmation abstraite et idéale, donc négation réelle du Soi humain alors conduit à la conscience malheureuse de son essence perdue et attendue. Hegel va par conséquent relire le passage menant à la figure vraie de la religion comme le développement concret, total, de l'esprit, faisant s'entrecroiser les deux processus dont le sens est, pour le premier, proprement « effectif », exprimé par la proposition : le Soi est l'essence absolue, et, pour le second, proprement « religieux », exprimé par la proposition : l'essence absolue est un Soi.

La religion de l'art appartient à l'esprit éthique que nous vîmes précédemment aller à l'abîme dans l'*état du droit*, c'est-à-dire dans la proposition : *le Soi comme tel, la personne abstraite, est essence absolue*. Dans la vie éthique, le Soi est plongé dans l'esprit de son peuple, il est l'universalité *remplie*. Mais la *singularité simple* s'élève au-dessus de ce contenu dont elle se dégage, et sa légèreté d'esprit la purifie en faisant d'elle la personne, l'universalité abstraite du droit. Dans celle-ci, la *réalité* de l'esprit éthique est perdue, les esprits vides de contenu des individus constitués par les peuples sont rassemblés en un unique panthéon, non pas un panthéon de la représentation, dont la forme impuissante laisse faire chacun, mais dans le panthéon de l'universalité abstraite, de la pure pensée, laquelle leur arrache le corps et accorde au Soi sans esprit, à la personne singulière, l'être-en-et-pour-soi[1].

Mais un tel Soi a, du fait de sa vacuité, laissé partir librement le contenu; la conscience est seulement *dans elle-même* l'essence; son *être-là* propre, l'être-reconnu juridique de la personne, est l'abstraction non remplie; elle ne possède donc bien plutôt que la pensée d'elle-même, ou [encore :] telle qu'elle *est là* et qu'elle se sait comme ob-jet, elle est la conscience *non effective*. Elle est, par conséquent, seulement la *subsistance-par-soi* stoïcienne | du *penser*, et celle-ci, à travers le mouvement qu'elle parcourt de la conscience sceptique, trouve sa vérité dans la figure qui a été appelée la *conscience malheureuse*.

Celle-ci sait ce qu'il en est de la validité effective de la personne abstraite et, de même, de la validité de cette personne dans la pensée pure. Elle sait une telle validité bien plutôt comme la perte consommée, elle-même est cette perte consciente de soi et l'aliénation de son savoir d'elle-même. – Nous voyons que cette conscience malheureuse constitue la contrepartie et le complètement de la conscience pleinement heureuse, de la conscience comique. Dans cette dernière, fait retour toute essence divine, ou [encore :] elle est l'*aliénation* consommée de la *substance*. La conscience malheureuse, en revanche, est, à l'inverse, le destin tragique de la *certitude de soi-même* qui devrait être en et pour soi. Elle est la conscience de la perte de toute *essentialité* dans *cette certitude* de soi ainsi que de la perte précisément de ce savoir

1. Il ne s'agit plus ici, du panthéon grec, positif, mais du panthéon romain, négateur.

de soi – de la substance tout comme du Soi, elle est la douleur qui s'énonce comme la dure parole, *que Dieu est mort*[1].

Dans l'état du droit, donc, le monde éthique et la religion de ce monde sont engloutis dans la conscience comique, et la conscience malheureuse est le savoir de cette perte *totale*. C'est aussi bien la valeur qu'a par soi-même sa personnalité immédiate qui est perdue pour elle que celle qu'a par soi-même sa personnalité médiatisée, la personnalité *pensée*. | La confiance dans les lois éternelles des dieux fait silence aussi bien que les oracles qui faisaient savoir le particulier. Les statues sont désormais des cadavres dont l'âme vivifiante s'est enfuie, et, de même, l'hymne, des paroles dont la croyance s'est enfuie; les tables des dieux sont sans mets et breuvages spirituels, et, de ses jeux et fêtes, ne revient pas à la conscience l'unité joyeuse d'elle-même avec l'essence. Aux œuvres de la Muse fait défaut la force de l'esprit qui voyait surgir du broiement des dieux et des hommes la certitude de lui-même. Elle sont désormais ce qu'elles sont pour nous, – de beaux fruits cueillis à l'arbre, – un destin amical nous les a offertes, comme une jeune fille présente de tels fruits; il ne donne pas la vie effective de leur être-là, pas l'arbre qui les portait, pas la terre et les éléments qui constituaient leur substance, ni le climat qui le faisait pour leur déterminité, ou [encore] l'alternance des saisons qui régissaient le processus de leur devenir. – Ainsi, le destin ne nous donne pas, avec les œuvres d'un tel art, leur monde, il ne nous donne pas le printemps et l'été de la vie éthique dans laquelle elles fleurissaient et mûrissaient, mais uniquement le souvenir enveloppé de cette réalité effective. – Notre faire, dans la jouissance que nous prenons d'elles, n'est, par conséquent, pas le faire propre au service divin, moyennant lequel adviendrait à notre conscience sa vérité accomplie qui la comblerait, mais il est le faire extérieur qui, éventuellement, enlève de ces fruits | en les essuyant des gouttes de pluie ou de petits grains de poussière, et qui, à la place des éléments intérieurs de l'effectivité – entourante, engendrante, spiritualisante – de ce qui est éthique, érige le vaste échafaudage des éléments morts de l'existence extérieure

1. Déjà dans les dernières lignes de *Foi et savoir* (1802), Hegel voyait, dans la douleur infinie exprimée dans cette dure parole que « Dieu est mort » – thème luthérien –, le moment médiatisant la résurrection plénière de la totalité réconciliatrice de l'esprit en sa « plus sereine liberté » (cf. *Glauben und Wissen*, éd. G. Lasson, rééd. 1962, Hambourg, F. Meiner Verlag, p. 123-124).

appartenant à cette effectivité, de la langue, de ce qui est historique, etc., non pas pour s'insérer en elle de façon à y vivre, mais seulement pour se la représenter dans soi-même. Cependant, de même que la jeune fille qui présente les fruits cueillis est plus que la nature de ceux-ci déployée en leurs conditions et éléments : l'arbre, l'air, la lumière, etc., nature qui les offrait immédiatement, en tant qu'une telle jeune fille, d'une manière plus élevée, rassemble tout cela en l'éclair radieux de l'œil conscient de soi et du geste d'offrande, de même l'esprit du destin en tant qu'esprit qui nous présente les œuvres d'art en question est plus que la vie et effectivité éthique du peuple lié à elles, car il est le *rappel en et à soi par intériorisation* [le *souvenir*] de l'esprit qui est en elles encore *rendu extérieur à soi* [*aliéné*], – il est l'esprit du destin tragique qui rassemble tous les dieux individuels et tous les attributs de la substance, dont il était question, en un unique panthéon, en l'esprit conscient de lui-même comme esprit[1].

Toutes les conditions du surgissement de cet esprit sont présentes, et cette totalité de ses conditions constitue le *devenir*, le *concept*, ou le surgissement *étant en soi* de lui-même[2]. – Le cercle des productions de l'art embrasse les formes des aliénations de la substance absolue ; elle est dans la forme de l'individualité, en tant qu'une chose, en tant qu'un ob-jet ayant statut d'*étant* | de la conscience sensible, – en tant que la langue pure ou le devenir de la figure dont l'être-là ne sort pas du Soi et constitue un ob-jet purement *disparaissant* ; – en tant qu'*unité* immédiate avec la conscience de soi *universelle* dans l'enthousiasme de celle-ci, et qu'unité médiatisée avec elle dans le faire propre au culte ;

1. L'intériorisation remémorante de l'art grec, spirituellement plus élevée que la religion de celui-ci, encore pour nous, est, en toute sa nostalgie, l'une des conditions négatives dont la totalisation est l'attente, que Hegel va décrire, du nouvel esprit religieux.

2. La Logique hégélienne montrera ultérieurement que les conditions, différenciation ou négation de soi de la figure encore existante, ne sont telles, conditionnantes de la figure encore à naître, que par leur totalisation ou identification, qui les nie et qui, donc, procède déjà de cette nouvelle figure en tant qu'elle est, se déployant en elles en leur donnant un nouveau sens, l'identité originairement auto-différenciante, auto-déterminante ou auto-posante constitutive d'elle-même, le germe auto-producteur d'elle-même, cette auto-conception d'elle-même, que Hegel désigne par le concept. Celui-ci, principe absolu, en s'auto-différenciant ou s'auto-déterminant, détermine, en cela librement, comme ses conditions, alors nécessaires, en les faisant s'identifier en lui, les différences en lesquelles s'est posée et décomposée l'identité à soi de la figure précédente.

– en tant que belle *corporéité d'un Soi*, et enfin en tant que l'être-là élevé jusqu'en la *représentation* et que l'expansion de cet être-là en un monde qui se recueille, pour terminer, en l'universalité qui est aussi bien *pure certitude d'elle-même*. – Ces formes, ainsi que, de l'autre [côté][1], le *monde de la personne* et du droit, la sauvagerie dévastatrice des éléments, laissés libres à eux-mêmes, du contenu, tout comme la personne *pensée* du stoïcisme et l'inquiétude, sans point de fixation, de la conscience sceptique, constituent la périphérie [faite] des figures qui, remplies d'attente et pressantes, se tiennent tout à l'entour du lieu de naissance de l'esprit advenant comme conscience de soi ; la souffrance et nostalgie, qui les pénètre toutes, de la conscience malheureuse est leur centre et la douleur commune à elles de l'enfantement qui est celui de la venue au jour d'un tel esprit, – la simplicité du concept pur, lequel contient ces figures comme ses moments.

Ce concept a en lui les deux côtés qui ont été représentés plus haut 2
comme les deux propositions inverses l'une de l'autre ; l'une d'elles est celle qui énonce que la *substance* s'aliène à elle-même et devient conscience de soi, l'autre, inversement, celle qui énonce que la *conscience de soi* s'aliène à elle-même | et fait d'elle-même une choséité ou un Soi universel. Les deux côtés sont, de cette manière, venus l'un au-devant de l'autre, et, de ce fait, leur réunion vraie est venue à l'être. L'aliénation de la substance, son devenir conscience de soi, exprime le passage en l'opposé, le passage sans conscience qui est celui de la *nécessité*, ou [encore :] ceci, que la substance est *en soi* conscience de soi. Inversement, l'aliénation de la conscience de soi exprime ceci, que cette conscience de soi est *en soi* l'essence universelle, ou [encore], parce que le Soi est le pur être-pour-soi qui, dans son contraire, reste chez soi, ceci, que c'est *pour elle* que la substance est conscience de soi et, précisément par là, esprit. C'est pourquoi, de cet esprit qui a abandonné la forme de la substance et qui, dans la figure de la conscience de soi, entre dans l'être-là, il peut être dit – si l'on veut se servir des rapports empruntés à l'engendrement naturel – qu'il a une mère *effective*, mais un père qui est *en soi*[2] ; car l'*effectivité* ou la

1. « côté » manque en H ; ajouté en S1.

2. La réunion d'où se fait naître le nouveau dieu est celle de l'essence qui se fait un Soi, mouvement en son sens, et donc en son être, transcendant par rapport au Soi, et du Soi qui se fait essence, mouvement, lui, immanent, le premier mouvement étant, dans

conscience de soi et l'*en-soi* en tant qu'il est la substance sont ses deux moments, par l'aliénation mutuelle desquels, chacun devenant l'autre, l'esprit entre, en tant que cette unité qui est la leur, dans l'être-là.

2a Dans la mesure où la conscience de soi ne saisit unilatéralement que *sa propre* aliénation, bien que son ob-jet soit déjà ainsi pour elle aussi bien de l'être qu'un Soi, et qu'elle sache tout être-là comme essence spirituelle, l'esprit vrai n'est, de ce fait, nonobstant ce qui vient d'être dit, pas encore advenu pour elle; et cela, pour cette raison que l'être en général, ou | la substance, ne s'est pas *en soi*, tout autant, de son côté, aliéné à lui-même et n'est pas devenu conscience de soi. Car, alors, tout être-là n'est essence spirituelle que *du point de vue de la conscience*, non pas en soi-même. L'esprit est, de cette manière, dans l'être-là, seulement *imaginé*; cette imagination est l'*exaltation rêveuse débridée* qui attribue, à la nature aussi bien qu'à l'histoire, [et,] de même qu'au monde, de même aux représentations mythiques des religions précédentes, un sens intérieur autre que celui qu'elles offrent immédiatement à la conscience dans le phénomène marquant leur apparition, et, eu égard aux religions, autre que celui que la conscience de soi dont elles étaient les religions savait en elles. Mais cette signification est une signification prêtée et un vêtement qui ne couvre pas la nudité du phénomène et ne s'attire aucune croyance en lui et vénération pour lui, mais demeure la nuit trouble et le ravissement propre de la conscience[1].

Pour que cette signification de ce qui est ob-jectif ne soit donc pas une simple imagination, il lui faut être *en soi*, c'est-à-dire, *une fois et pour commencer*, aux yeux de la conscience, surgir du *concept* et venir au jour en sa nécessité. C'est ainsi que, moyennant la connaissance de la *conscience immédiate* ou de la conscience de l'ob-jet ayant le caractère d'un *étant*, en vertu de son mouvement nécessaire, a surgi pour nous l'*esprit* qui se sait lui-même. Ce concept qui, en tant que concept

leur réunion, initiateur et fondateur par rapport au second. Hegel traduit ici ce concept au principe de la nouvelle religion, de la nouvelle représentation – élément de toute religion – religieuse dans le langage même de la représentation chrétienne, en disant que le nouveau dieu (l'incarnation christique de Dieu) a un père essentiel, en soi, divin, et une mère effective, humaine.

1. Affirmation essentielle exprimant le rejet par Hegel de tout immanentisme, anthropologique, de la simple projection (sublimante) finie de l'infini. Le ravissement de l'imagination ne peut produire (agir fini), comme ce à quoi l'on croirait vraiment, ce qui ne peut qu'être donné, c'est-à-dire, au principe, que se donner (agir infini de la création).

immédiat, avait aussi la figure de l'*immédiateté* pour sa conscience, s'est, *deuxièmement*, donné *en soi* la figure de la conscience de soi, – *en soi* : c'est-à-dire suivant cette même | nécessité du concept qui fait que l'*être* ou l'*immédiateté* qui est l'ob-jet sans contenu de la conscience sensible s'aliène à l'égard de soi-même et devient un Moi pour la conscience. – Mais, de l'*en-soi pensant* ou de la *connaissance* de *la nécessité* sont eux-mêmes différents l'*en-soi immédiat* ou la *nécessité ayant le caractère d'un étant*; – une différence qui, en même temps, néanmoins, ne réside pas hors du concept, car l'*unité simple* du concept est l'*être immédiat* lui-même; le concept est aussi bien ce qui s'aliène à soi-même ou le devenir de la *nécessité intuitionnée*, qu'il est, dans celle-ci, chez soi, et qu'il la sait et conçoit. – L'*en-soi immédiat* de l'esprit qui se donne la figure de la conscience de soi, cela ne signifie rien d'autre si ce n'est que l'esprit-du-monde effectif est parvenu à ce savoir de lui-même; c'est alors seulement qu'un tel savoir entre aussi dans sa conscience, et comme vérité. Comment tout cela est-il arrivé, c'est ce qui s'est dégagé plus haut.

Ceci, à savoir que l'esprit absolu s'est donné *en soi* et par là aussi pour sa *conscience* la figure de la conscience de soi, apparaît maintenant d'une façon telle que c'est la *foi du monde*, que l'esprit *est là* comme une conscience de soi, c'est-à-dire comme un homme effectivement réel, qu'il est pour la certitude immédiate, que la conscience croyante *voit*, *touche* et *entend* cette divinité. Ce n'est pas de l'imagination, mais c'est *effectivement réel en elle*[1]. La conscience ne part pas alors de *son* intérieur, de la pensée, et elle n'enchaîne pas *dans elle-même* la pensée du dieu avec | l'être-là, mais elle part de l'être-là présent immédiat et reconnaît le dieu dans celui-ci. – Le moment de l'*être immédiat* est

1. Thème capital de la spéculation hégélienne : le contenu du sens suprême est sa sensibilisation, ce qui, au niveau de la religion manifeste, absolue ou vraie, signifie que Dieu ne peut être Dieu qu'autant qu'il est perçu, et, au niveau de la philosophie absolue ou vraie, s'exprimera dans le savoir que le savoir absolu n'est tel qu'en se faisant certitude sensible. Ce qui fait reconnaître à la philosophie spéculative qu'elle n'a pas seulement pour objet, mais aussi et d'abord pour origine, la religion manifeste en tant que religion *révélée* dans et par le christianisme comme diction de soi du *fait* christique. – Qu'on nous permette de renvoyer, entre autres, à nos textes « Le Christ hégélien » repris in *Etudes hégéliennes : raison et décision*, Paris, PUF, 1992, p. 299-322, et « Hégélianisme et christianisme », repris in *Hegel. Les Actes de l'esprit* », Paris, Vrin, 2001, p. 219-230).

présent de telle sorte dans le contenu du concept que l'esprit religieux est devenu, dans le retour de toute essentialité en la conscience, un Soi positif *simple*, de même que l'esprit effectif est en tant que tel, dans la conscience malheureuse, devenu cette même *simplicité* de la négativité consciente de soi. Le Soi de l'esprit en son être-là a, de ce fait, la forme de l'immédiateté complète ; il n'est pas posé comme un Soi pensé ou représenté, ni, non plus, produit, ainsi que c'est le cas avec le Soi immédiat, d'une part dans la religion naturelle, d'autre part dans la religion de l'art. Mais ce dieu est immédiatement intuitionné de façon sensible en tant qu'un Soi, en tant qu'un homme singulier effectivement réel ; c'est seulement ainsi qu'il *est* conscience de soi.

2b Ce devenir-homme [– cette incarnation –] de l'essence divine ou le fait que celle-ci a immédiatement la figure de la conscience de soi, tel est le contenu simple de la religion absolue[1]. En elle, l'essence est sue comme esprit, ou elle est la conscience que l'essence prend d'elle-même, d'être un esprit. Car l'esprit est le savoir de lui-même dans son aliénation, – l'essence qui est le mouvement de maintenir dans son être-autre l'égalité avec soi-même. Mais c'est là la substance, pour autant qu'elle est, dans son accidentalité, aussi bien réfléchie en elle-même, non indifférente à l'égard de cette accidentalité comme à l'égard de quelque chose d'inessentiel et qui, par conséquent, se trouverait dans un être étranger, | mais étant, dans une telle accidentalité, *au-dedans d'elle-même*, c'est-à-dire pour autant qu'elle est un *sujet* ou un *Soi*. – C'est pourquoi, dans cette religion, l'essence divine est *révélée*. Son être-manifeste consiste manifestement en ceci qu'est su ce qu'elle est. Mais elle est sue précisément en tant qu'elle est sue comme esprit, comme essence qui est essentiellement *conscience de soi*. – Pour la conscience, il y a dans son ob-jet quelque chose de secret lorsque cet ob-jet est quelque chose d'*autre* ou d'*étranger* pour elle, et lorsqu'elle ne le sait pas comme *elle-même*. Cet être-secret cesse en tant que l'essence absolue est comme esprit ob-jet de la conscience ; car, ainsi, l'ob-jet est en tant qu'un *Soi* dans son rapport à elle ; c'est-à-dire que la conscience

1. Le sens total et, par là, simple, de la religion absolue – en fait chrétienne – ne concerne directement ni ce qu'est Dieu ni ce qu'est l'Homme dit le Christ, mais le seul fait que Dieu soit homme, le seul fait qu'il y ait le Christ ou l'Incarnation, ou encore, comme Hegel l'écrit un peu plus loin, l'unité intuitionnée de la nature divine et de la nature humaine.

se sait immédiatement en lui, ou qu'elle est en lui manifeste à elle-même. Elle-même n'est manifeste à soi que dans la certitude propre qu'elle a de soi ; cet ob-jet en question qui est le sien est le *Soi*, cependant le Soi n'est pas quelque chose d'étranger, mais l'unité indissociable avec soi, ce qui est immédiatement universel. Il est le concept pur, le pur penser ou *être-pour-soi* qui est immédiatement *être* et, par là, *être-pour-autre-chose*, et qui, en tant que cet *être-pour-autre-chose*, est immédiatement retourné en soi, et auprès de soi-même ; il est donc ce qui est véritablement et seul manifeste. Etre bon, juste, saint, créateur du ciel et de la terre, etc., ce sont là des *prédicats* d'un sujet, – des moments universels qui ont en ce point leur ancrage et ne sont d'abord que dans le retour de la conscience en la pensée. – En tant qu'*ils* sont sus, leur fondement et essence, le *sujet* lui-même, n'est pas encore manifeste, | et de même le sont les *déterminations* de l'universel, non pas *cet universel* lui-même. Mais le *sujet* lui-même, et par là aussi *ce pur universel*, est manifeste en tant qu'il est un *Soi*, car celui-ci est précisément cet intérieur réfléchi en soi qui est là immédiatement et qui est la propre certitude du Soi pour lequel il est là. Ceci – à savoir : être suivant son *concept* ce qui est manifeste – est donc la figure vraie de l'esprit, et cette figure sienne, le concept, est de même seule son essence et substance. L'esprit est su comme conscience de soi et il est immédiatement manifeste à cette conscience de soi, car il est celle-ci même ; la nature divine est la même chose que la nature humaine, et c'est cette unité qui est intuitionnée.

Ici, donc, la conscience ou le mode suivant lequel l'essence est pour cette conscience elle-même, sa figure, est en fait semblable à sa conscience de soi ; cette figure est elle-même une conscience de soi ; elle est par là, en même temps, un ob-jet ayant le caractère d'un *étant*, et cet *être* a de même immédiatement la signification de la *pure pensée*, de l'essence absolue. – L'essence absolue, qui est là en tant qu'une conscience de soi effective, paraît être *descendue* de sa simplicité éternelle, mais, en fait, c'est seulement par là qu'elle a atteint son essence *la plus haute*. Car le concept de l'essence, c'est seulement quand il a obtenu sa pureté simple qu'il est l'*abstraction* absolue qui est *pensée pure* et, par là, la singularité pure du Soi, de même que, en raison de sa simplicité, l'*immédiat* ou l'*être*. – Ce qui est nommé la conscience sensible, c'est précisément cette pure *abstraction*, | c'est cette pensée pour laquelle est l'*être*, l'*immédiat*. Ce qu'il y a de plus bas est donc en

même temps ce qu'il y a de plus haut; ce qui, en son caractère manifeste, est totalement ressorti à la *surface* est précisément en cela ce qui est *le plus profond*[1]. Que l'essence suprême soit vue, entendue, etc., comme une conscience de soi ayant le caractère d'un étant, c'est donc là en fait l'accomplissement de son concept; et par cet accomplissement l'essence est là aussi immédiatement qu'elle est essence.

2c Cet être-là immédiat, en même temps, n'est pas uniquement et simplement conscience immédiate, mais il est conscience religieuse[2]; l'immédiateté a la signification, sans qu'il y ait séparation entre elles, non seulement d'une conscience de soi ayant le caractère d'un *étant,* mais de l'*essence* purement pensée ou absolue. De ce dont nous avons conscience dans notre concept, à savoir que l'*être* est *essence,* la conscience religieuse est consciente. Cette *unité* de l'être et de l'essence, de la *pensée* qui *est* immédiatement *être-là,* elle est, tout comme elle est la *pensée* de cette conscience religieuse ou son savoir *médiatisé,* aussi bien son savoir *immédiat*; car cette unité de l'être et de la pensée est la conscience *de soi*, et elle est là elle-même, ou [encore :] l'unité *pensée* a en même temps cette figure de ce qu'elle est. Dieu est donc ici *manifeste* tel qu'*il est*; *il est là* comme il est *en soi*; il est là en tant qu'esprit. Dieu ne peut être atteint que dans le savoir spéculatif pur, et il n'est que dans celui-ci, et il n'est que ce savoir même, car il est l'esprit; et ce savoir spéculatif est le savoir de la religion manifeste. Un

1. La spéculation hégélienne rationalise bien le thème chrétien de l'identité du plus haut et du plus bas, de l'immensité des cieux et de la grotte obscure, accomplie dans l'Incarnation, mouvement de descente qui, étant donnée l'identité de ses termes est, en son sens et, donc, en son être vrai, tout autant le mouvement de l'Ascension réconciliatrice. La raison philosophante est bien, comme concept accompli, l'identité fondatrice de l'être qui se fait essence parce que l'essence se fait être. Et son actualisation proprement phénoménologique est bien la même identification fondatrice de la certitude sensible qui, en son extériorité à soi, devient successivement, progressivement, laborieusement, le savoir absolu, et du savoir absolu qui, en son acte pleinement présent à soi d'auto-position, décide immédiatement de se sacrifier en la certitude sensible, comme il sera dit dans les ultimes pages de la *Phénoménologie de l'esprit*.

2. Hegel va procéder ainsi à la justification rationnelle de l'humanisation de Dieu *comme telle* – puisque l'essence de l'esprit est de se manifester, et ce, par conséquent, comme se manifestant –, d'abord dans la conscience du Christ, puis dans la conscience apostolique, enfin dans la conscience de la communauté chrétienne, dans une diffusion ou une universalisation empirique qui, en tant que (simplement) religieuse, s'opère dans la représentation et non pas dans le concept en tant que tel, ce qui constitue – par rapport aux potentialités de la conscience humaine – la limite de la religion même absolue.

tel savoir sait Dieu comme *pensée* ou pure essence, et il sait cette pensée comme être et comme | être-là, et l'être-là comme la négativité de soi-même, par là comme un Soi, Soi qui est *ce* Soi-*ci* et Soi universel; voilà précisément ce que sait la religion manifeste. – Les espoirs et les attentes du monde précédent se pressaient uniquement en direction de cette révélation, révélation leur donnant d'intuitionner ce qu'est l'essence absolue et de se trouver soi-même dans celle-ci; cette joie advient à la conscience de soi et s'empare du monde entier, joie de se voir dans l'essence absolue, car celle-ci est esprit, elle est le mouvement simple de ces moments purs à l'instant évoqués, qui exprime ceci même, à savoir que c'est seulement pour autant qu'elle est intuitionnée comme conscience de soi *immédiate* que l'essence est sue comme esprit.

Ce concept de l'esprit qui se sait lui-même comme esprit est lui-même le concept immédiat, et il n'est pas encore développé. L'essence est esprit, ou elle est apparue, elle est manifeste; ce premier être-manifeste est lui-même *immédiat*; mais l'immédiateté est aussi bien pure médiation ou pensée; c'est là ce qu'il lui faut par conséquent exposer en elle-même comme telle. – Si l'on considère cela d'une manière plus déterminée, [on dira que] l'esprit est, dans l'immédiateté de la conscience de soi, *cette* conscience de soi *singulière que voici,* opposée à la conscience de soi *universelle*; il est un Un exclusif qui a, pour la conscience *pour laquelle* il est là, la forme encore non résolue d'un *Autre sensible.* Celui-ci ne sait pas encore l'esprit comme le sien, ou bien : l'esprit n'est pas encore là, tel qu'il est un Soi *singulier,* aussi bien comme Soi universel, comme tout Soi. Ou bien : la figure n'a pas encore la forme du *concept,* c'est-à-dire du | Soi universel, du Soi qui, dans son effectivité immédiate, est aussi bien Soi supprimé, pensée, universalité, sans perdre celle-là : l'effectivité immédiate, dans celle-ci : l'universalité. – Cependant, la forme la plus prochaine et même immédiate de cette universalité n'est pas déjà la forme *de la pensée* elle-même, *du concept en tant que concept,* mais l'universalité de la réalité effective, la somme totale des Soi, et l'élévation de l'être-là en la représentation, – de même que, partout, et pour alléguer un exemple déterminé, le *ceci sensible* supprimé est d'abord seulement la chose de la *perception,* pas encore l'*universel* de l'entendement.

Cet homme singulier, donc, en tant que c'est comme lui qu'est manifeste l'essence absolue, accomplit en lui comme individu singulier

le mouvement de l'*être sensible*. Il est le Dieu *immédiatement* présent; de ce fait, son *être* passe dans un *avoir-été*. La conscience pour laquelle il a cette présence sensible cesse de le voir, de l'entendre; elle l'*a* vu et entendu; et c'est seulement du fait qu'elle l'*a* vu, entendu, qu'il devient lui-même conscience spirituelle, ou [encore :] comme il s'éleva auparavant, pour elle, en tant qu'*être-là sensible*, il s'est maintenant élevé *dans l'esprit*. – Car, en tant qu'une conscience qui le voit et l'entend de manière sensible, elle est elle-même seulement une conscience immédiate, qui n'a pas supprimé l'inégalité de l'objectivité, ne l'a pas reprise dans la pensée pure, mais sait cet individu singulier qui est ob-jet, mais non pas elle-même, comme esprit. Dans la disparition de l'être-là immédiat de ce qui | est su comme essence absolue, l'immédiat reçoit son moment négatif; l'esprit reste un Soi immédiat de la réalité effective, mais en tant que *la conscience de soi universelle* de la communauté, conscience qui repose dans sa propre substance, de même que celle-ci est, dans une telle conscience, sujet universel; ce n'est pas l'individu singulier [pris] pour lui-même, mais lui conjointement avec la conscience de la communauté et ce qu'il est pour celle-ci, qui est le tout complet de l'esprit.

Mais *passé* et *éloignement* sont seulement la forme imparfaite suivant laquelle le mode d'être immédiat est médiatisé, ou posé avec un caractère universel; ce mode d'être est seulement plongé superficiellement dans l'élément de la pensée, y est conservé *comme* mode d'être sensible, et n'est pas posé en une unité avec la nature de la pensée elle-même. Il n'y a qu'une élévation à la *représentation*, car celle-ci est la liaison synthétique de l'immédiateté sensible et de son universalité ou de la pensée.

Cette *forme de la représentation* constitue la déterminité en laquelle l'esprit, dans cette communauté qui est la sienne, devient conscient de lui-même. Une telle forme n'est pas encore la conscience de soi de l'esprit qui s'est épanouie jusqu'à son concept en tant que concept; la médiation est encore inachevée. Il y a donc de présent, dans cette liaison de l'être et de la pensée, le défaut consistant en ce que l'essence spirituelle est encore affectée d'une scission non réconciliée en un en-deçà et un au-delà. Le *contenu* est le vrai, cependant tous ses moments, posés au sein de l'élément de la représentation, ont ce caractère de n'être pas conçus, mais | d'apparaître comme des côtés pleinement subsistants-par-soi qui se rapportent *extérieurement* les uns aux autres[1]. Pour que le contenu vrai obtienne aussi sa forme vraie pour la conscience, il est requis la culture supérieure de cette dernière, qui consiste, pour celle-ci, à élever au concept l'intuition de la substance absolue, et à égaliser *pour elle-même* sa conscience avec sa conscience de soi, comme cela s'est produit pour nous ou *en soi*.

Ce contenu est à considérer dans la modalité suivant laquelle il est 3
dans sa conscience. – L'esprit absolu est du *contenu*, c'est ainsi qu'il est dans la figure de sa *vérité*. Cependant, sa vérité n'est pas d'être seulement la substance de la communauté ou l'*en-soi* de celle-ci, ni non plus de seulement émerger de cette intériorité dans l'ob-jectivité de la représentation, mais de devenir un Soi effectivement réel, de se réfléchir en soi-même et d'être un sujet. Tel est donc le mouvement que l'esprit absolu accomplit dans sa communauté, ou telle est la vie qui est la sienne. C'est pourquoi ce que cet esprit qui se révèle est *en et pour soi* n'est pas amené au jour du fait que sa riche vie au sein de la communauté est, en quelque sorte, détortillée et reconduite à son premier fil, si l'on veut aux représentations de la première communauté inaccomplie, ou même à ce que l'homme effectif a dit. A la base de cette reconduction, il y a l'instinct d'aller au concept; mais elle confond l'*origine*, en tant que l'*être-là immédiat* de la première apparition, avec la *simplicité* du *concept*[2]. | C'est pourquoi, par l'effet de cet appauvrissement de la vie de l'esprit, de la mise de côté de la représentation qui est celle de la communauté ainsi que du faire par lequel celle-ci réagit à sa représentation, naissent bien plutôt, au lieu du concept, la simple extériorité et singularité, la modalité historique de l'apparition immédiate et le souvenir sans esprit d'une figure singulière qu'on ne fait que viser, et du passé qui est le sien.

1. La conscience religieuse exprime comme tel le mouvement totalisant, en cela vrai, du concept, mais dans l'élément – qu'elle ne saurait pouvoir et vouloir dépasser – détotalisant de la représentation.

2. La vérité de la religion absolue consiste, certes, dans sa parfaite réconciliation avec soi, identité à soi ou simplicité. Toutefois, celle-ci n'est pas la simplicité instable des origines – à laquelle un certain christianisme voudrait revenir en reniant le concept –, mais la simplicité finale assurée comme totalité accomplie de sa différenciation ou détermination achevée, à travers laquelle la religion vraie est pensable et justifiable conceptuellement.

L'esprit est un contenu de sa conscience en premier lieu dans la forme de la *substance pure,* ou [encore :] il est un contenu de sa conscience pure. Cet élément de la pensée est le mouvement de descendre en direction de l'être-là ou de la singularité. Le moyen terme entre eux est leur liaison synthétique, la conscience du devenir-autre ou la représentation comme telle. Le troisième élément est le retour à partir de la représentation et de l'être-autre, ou l'élément de la conscience de soi elle-même. – Ces trois moments constituent l'esprit; sa dissociation au sein de la représentation consiste, pour lui, à être d'une manière *déterminée*; mais cette déterminité n'est rien d'autre que l'un de ses moments. Son mouvement développé est donc celui qui consiste, pour lui, à déployer sa nature dans chacun de ses moments comme dans un élément; en tant que chacun de ces cercles s'achève dans soi-même, cette réflexion en soi qui est la sienne est en même temps le passage dans l'autre cercle. La *représentation* constitue le moyen terme entre la pensée pure et la conscience de soi en tant que telle, et elle est seulement l'*une* des déterminités; mais en même temps, | comme cela s'est montré, son caractère d'être la liaison synthétique est répandu sur tous ces éléments et il est leur déterminité commune[1].

Le contenu même qui est à considérer s'est, pour une part, déjà présenté à nous comme la représentation de la conscience *malheureuse* et de la conscience *croyante.* Cependant, dans la première, la conscience malheureuse, il l'a fait dans la détermination du contenu *produit* à partir de *la conscience* et *ardemment désiré,* contenu dans lequel l'esprit ne peut pas se rassasier ni trouver du repos, parce qu'il n'est pas encore *en soi* ou comme sa *substance* son contenu. En revanche, dans la seconde, la conscience croyante, il a été considéré comme l'*essence* dépourvue d'un Soi qui est celle du monde ou comme

1. La conscience religieuse est essentiellement une *représentation* (*Vor-stellung*) faisant se placer (*stellen*) face à (*vor*) lui-même (comme dispersé dans lui-même) et à elle-même (comme autre qu'elle) son contenu d'abord *pensé* (même non explicitement) en son sens (universel, unifiant), puis vécu pratiquement (et en cela réunifiant) dans la concréité d'une *conscience de soi.* Mais la différenciation de soi propre à la représentation est aussi un moment nécessaire de tout ce qui a sens et être, de tout ce qui est su et fait. Ce moment est dès lors privilégié par la conscience religieuse même dans les modalités d'elles-mêmes qui ne sont pas la représentation proprement dite, donc dans sa pensée et sa pratique, dont l'unification reste affectée par la différence et n'est guère qu'une « synthèse », au sens hégélien limitatif ou négatif du terme.

un contenu essentiellement *ob-jectif* de la représentation, – une représentation qui fuit hors de l'effectivité en général et, par conséquent, est sans la *certitude de la conscience de soi,* certitude qui se sépare de lui, pour une part comme vanité du savoir, pour une autre part comme pure intellection. – La conscience de la communauté, au contraire, a ce contenu pour *substance* d'elle-même, tout aussi bien qu'il est la *certitude* qu'elle a de son propre esprit.

L'esprit, tout d'abord représenté comme substance *dans l'élément* **3a**
de la pensée pure, est, de ce fait, immédiatement l'*essence* simple égale à soi, éternelle, qui, cependant, n'a pas cette *signification* abstraite de l'essence, mais la signification de l'esprit absolu. Seulement, l'esprit a pour être de ne pas être signification, de ne pas être l'intérieur, mais d'être le réel effectif. C'est pourquoi l'essence éternelle simple ne serait esprit que suivant la parole vide, si elle en restait à la représentation et à l'expression de | l'essence éternelle simple. Mais l'essence simple, parce qu'elle est l'abstraction, est en fait le *négatif en soi-même,* et, à vrai dire, la négativité de la pensée ou la négativité telle qu'elle est en soi dans l'*essence*; c'est-à-dire que l'essence simple est l'absolue *différence* d'avec soi ou son pur devenir-autre. En tant qu'*essence,* elle est seulement *en soi* ou pour nous; mais, en tant que cette pureté est précisément l'abstraction ou la négativité, elle est, cette essence, *pour elle-même* ou le *Soi,* le *concept.* – Elle est donc *ob-jective*; et, en tant que la représentation appréhende et énonce la *nécessité* à l'instant énoncée du concept comme un *survenir,* on dira que l'essence éternelle se donne en l'*engendrant* un Autre. Mais, dans cet être-autre, elle est aussi bien immédiatement retournée dans elle-même, car la différence est la différence *en soi*, c'est-à-dire qu'elle est immédiatement différente seulement de soi-même et qu'elle est donc l'identité qui a fait retour dans soi[1].

Se différencient donc les trois moments que sont l'*essence,* l'*être-pour-soi*, qui est l'être-autre de l'essence et pour lequel l'essence est, et l'*être-pour-soi* ou le savoir de soi *dans l'Autre.* L'essence n'intuitionne qu'elle-même dans son être-pour-soi; elle est, dans cette aliénation, seulement auprès de soi, – l'être-pour-soi qui s'exclut de l'essence est le

1. La pensée immanente à la religion absolue se représente la vie divine en son essence pure, donc comme vie de Dieu tel qu'en lui-même ou pris comme le Père, dans la trinité qu'il forme en lui-même avec le Fils et l'Esprit.

savoir que l'essence a d'elle-même; il est la parole qui, énoncée, aliène celui qui l'énonce et le laisse en arrière, vidé, mais qui est tout aussi immédiatement entendue, et c'est seulement cet acte | de s'entendre soi-même qui est l'être-là de la parole. En sorte que les différences qui sont faites sont tout aussi immédiatement dissoutes qu'elles sont faites, et tout aussi immédiatement faites qu'elles sont dissoutes, et que ce qui est vrai et effectif est précisément ce mouvement qui fait cercle dans lui-même.

Ce mouvement dans soi-même énonce l'essence absolue comme *esprit*; l'essence absolue qui n'est pas saisie comme esprit est seulement la vacuité abstraite, de même que l'esprit qui n'est pas saisi comme ce mouvement est seulement un mot vide. En tant que ses *moments* sont saisis en leur pureté, ils sont les concepts sans repos dont l'être consiste seulement, pour eux, à être en eux-mêmes leur contraire et à avoir leur repos dans le tout. Cependant, la *représentation* de la communauté n'est pas cette pensée *concevante*, mais elle a le contenu sans sa nécessité, et, au lieu de la forme du concept, elle transporte les rapports naturels entre père et fils dans le royaume de la conscience pure. En tant qu'elle se comporte ainsi, dans la pensée elle-même, *en se représentant* les choses, l'essence lui est, certes, manifeste, mais, d'une part, les moments de cette essence, du fait de cette représentation synthétisante, se séparent eux-mêmes à ses yeux les uns des autres, en sorte qu'ils ne se rapportent pas les uns aux autres au moyen de leur propre concept, [et,] d'autre part, elle-même se retire de ce pur ob-jet qui est le sien, se rapporte à lui d'une façon seulement extérieure; il lui est révélé par un être étranger et, dans cette pensée de l'esprit, elle ne se connaît pas elle-même, elle ne connaît pas la nature de la pure conscience de soi. | Pour autant qu'il faut dépasser la forme de la représentation et des rapports à l'instant évoqués qui sont empruntés à l'être naturel, et par là, en particulier, aussi la démarche qui consiste à prendre les moments du mouvement qu'est l'esprit pour des substances ou des sujets isolés qui ne vacillent pas, au lieu de les prendre pour des moments qui passent [en autre chose], un tel dépassement est à regarder, ainsi qu'on l'a rappelé précédemment à propos d'un autre aspect, comme une poussée du concept; mais, en tant qu'il est seulement un instinct, il se méconnaît, il rejette avec la forme aussi le contenu et, ce qui est la même chose, il rabaisse celui-ci au rang d'une représentation historique et d'un legs de la tradition; en l'affaire, n'est

conservé que ce qui est purement extérieur dans la foi, et il l'est, du coup, comme quelque chose de mort ne renfermant aucune connaissance, tandis que l'*intérieur* de cette foi est disparu, parce qu'un tel intérieur serait le concept qui se sait comme concept.

L'esprit absolu, représenté dans l'*essence pure,* n'est assurément pas l'essence pure *abstraite,* mais celle-ci est bien plutôt, du fait justement qu'elle n'est dans l'esprit qu'un moment, dégradée en un *élément.* Mais l'exposition de l'esprit dans cet élément comporte, quant à la forme, le même manque qu'a l'*essence* comme essence. L'essence est ce qui est abstrait et, pour cette raison, le négatif de sa simplicité, un Autre; de même, l'*esprit,* dans l'élément de l'essence, est la *forme* de l'*unité simple* qui, pour cette raison, est aussi bien essentiellement un devenir-autre. – Ou, ce qui est la même chose, la relation de l'essence éternelle à son être-pour-soi est | la relation immédiatement simple de la pensée pure; dans cette intuition *simple* de soi-même dans ce qui est autre, l'*être-autre* n'est donc pas posé comme tel; il est la différence telle que, dans la pensée pure, elle n'est immédiatement *aucune différence*; [c'est là] une reconnaissance de l'*amour,* dans laquelle les deux membres de la relation ne s'*opposeraient* pas quant à leur essence. – L'esprit qui est énoncé dans l'élément de la pensée pure est essentiellement lui-même ceci, à savoir de ne pas être seulement dans lui, mais d'être un esprit *effectivement réel,* car dans son concept réside lui-même l'*être-autre,* c'est-à-dire la suppression du concept pur seulement pensé[1].

L'élément de la pensée pure, parce qu'il est l'élément abstrait, est lui-même bien plutôt l'*Autre* de sa simplicité, et c'est pourquoi il passe dans l'élément proprement dit de la *représentation,* – l'élément dans lequel les moments du concept pur obtiennent un être-là *substantiel* les 3b

1. L'essence, prise pour elle-même, comme négation immédiate de l'être ou de l'immédiateté comme telle non médiatisée, non reliée avec elle-même, donc diverse et différente en elle-même, est l'identité abstraite, *différente* de la différence que, *n'ayant* pas en elle-même, elle *est*, et, par conséquent, elle identifie immédiatement – ainsi dans l'amour (trinitaire) – sa différence de la sorte aussitôt annulée, non reconnue, non libérée, et, inversement, différencie immédiatement d'elle-même son identité en l'aliénant dans la représentation d'elle-même. – C'est la vie divine redéployant sa totalité dans l'élément de la différence d'avec soi, élément promouvant le moment du Fils dans l'économie trinitaire, que Hegel va maintenant analyser dans la *représentation* religieuse de soi de la conscience.

uns face aux autres, aussi bien qu'ils sont des *sujets* qui n'ont pas pour un tiers l'indifférence, essentielle à l'être, de ses moments les uns à l'égard des autres, mais, réfléchis en eux-mêmes, se séparent eux-mêmes les uns des autres et s'opposent entre eux.

3bα L'esprit, donc, seulement éternel ou abstrait, devient pour lui-même *un Autre*, ou il entre dans l'être-là, et, immédiatement, dans l'*être-là immédiat*. Il *crée* donc un *monde*. Ce « *créer* » est le mot de la représentation pour exprimer le *concept* lui-même suivant son mouvement absolu, ou cette idée que l'être simple énoncé comme absolu, ou le penser pur, parce qu'il est l'abstrait, est bien plutôt ce qui est négatif et, par là, opposé à soi ou l'*Autre*; – ou [encore : il est tel] parce que – pour dire la même chose encore sous une autre | forme – ce qui est posé comme l'*essence* est l'*immédiateté* simple ou l'*être*, mais, comme immédiateté ou être, manque du Soi et, donc, manquant de l'intériorité, est *passif* ou un *être-pour-autre-chose*. – Cet *être-pour-autre-chose* est en même temps *un monde*; l'esprit, dans la détermination de l'*être-pour-autre-chose*, est la subsistance en repos des moments tout à l'heure inclus dans la pensée pure, donc la dissolution de leur universalité simple et l'éclatement de celle-ci en sa particularité propre.

Cependant, le monde n'est pas seulement cet esprit jeté, à travers sa dispersion, en la récollection complète et en l'ordre extérieur de celle-ci, mais, puisque l'esprit est essentiellement le Soi simple, un tel Soi est, à même le monde, aussi bien présent; [c'est là] l'esprit *en son être-là*, qui est le Soi singulier, lequel a la conscience et se différencie lui-même, comme un Autre ou comme un monde, de lui-même. – Tel qu'il est ainsi d'abord immédiatement posé, ce Soi singulier n'est pas encore *esprit pour lui-même*; il n'*est* donc pas *comme esprit*, il peut être nommé *innocent*, mais pas, assurément, *bon*. Pour être en réalité un Soi et un esprit, il lui faut, de la même façon que l'essence éternelle se présente comme le mouvement d'être dans son être-autre égale à elle-même, devenir tout d'abord pour lui-même un *Autre*. Dans la mesure où cet esprit est déterminé en tant que, pour commencer, immédiatement étant-là, ou en tant que disséminé en la multiplicité variée de sa conscience, son devenir-autre est l'aller-*dans soi* du savoir en général. L'être-là immédiat se convertit en la pensée, ou [encore :] la | conscience seulement sensible se convertit en la conscience de la pensée, et, à vrai dire, parce que cette pensée est la pensée provenant de l'immédiateté ou *conditionnée*, elle n'est pas le savoir pur, mais la

pensée qui a, en elle, l'être-autre, et, de la sorte, la pensée, opposée à elle-même, du bien et du mal. L'homme est représenté d'une façon telle que c'est *arrivé* – comme quelque chose de non nécessaire – qu'il a perdu la forme de l'égalité à soi-même en cueillant le fruit à l'arbre de la connaissance du *bien* et du *mal* et qu'il a été chassé de l'état de la conscience innocente, de la nature qui s'offrait sans qu'il y eût à la travailler, et du paradis, le jardin des animaux[1].

En tant que cet aller-dans-soi de la conscience prise en son être-là se 3bβ
détermine immédiatement comme le processus de devenir *inégal* à soi-même, le *mal* apparaît comme le premier être-là de la conscience qui est allée dans elle-même; et, puisque les pensées du *bien* et du *mal* sont des pensées purement et simplement opposées, et que cette opposition n'est pas encore dissoute, une telle conscience est de façon essentielle seulement le mal. Mais en même temps, du fait justement de cette opposition, la conscience bonne, elle aussi, est présente face à la conscience en question, et leur rapport l'une à l'autre est aussi présent. – Pour autant que l'être-là immédiat se convertit en la *pensée* et que, pour une part, l'*être-dans-soi* est lui-même de la pensée, tandis que, pour une autre part, le moment du *devenir-autre* de l'essence est par là déterminé de manière plus précise, le devenir-mauvais peut être reporté plus loin en arrière du monde qui est là et placé déjà dans le premier royaume de la pensée. On peut donc dire | que c'est déjà le fils de la lumière né le premier qui, en tant qu'il alla dans lui-même, est tombé, mais que, à sa place, un autre, aussitôt, fut engendré[2]. Une forme appartenant simplement à la représentation, non pas au concept, telle que *tomber*, tout comme celle de *fils*, dégrade d'ailleurs les moments du concept aussi bien, dans un sens inverse, en la représentation, ou elle transporte la représentation dans le royaume de la pensée. Il est tout aussi indifférent de coordonner à la pensée simple de l'*être-autre* dans l'essence éternelle encore une multiplicité variée d'autres figures[3], et de transférer l'aller-dans-soi en celles-ci. Cette coordination doit nécessairement en même temps être dite bonne pour cette raison que,

1. L'esprit créé se représente nécessairement son altération pensante comme l'événement contingent de la chute originelle, choix du mal contre le bien.

2. La représentation – au niveau du monde créé – de la chute fait s'anticiper celle-ci, au niveau de l'essence divine pensée, dans la chute de Lucifer, remplacé par le Christ (thème présent chez Jakob Böhme).

3. Les anges.

par elle, un tel moment de l'*être-autre,* ainsi qu'il le doit, exprime en même temps la diversité; et cela, non pas comme multiplicité en général, mais en même temps comme diversité déterminée, en sorte que l'une des parties, le fils, est ce qui, en sa simplicité, se sait soi-même comme essence, tandis que l'autre partie est l'aliénation de l'être-pour-soi, une aliénation qui vit seulement dans la louange de l'essence; en cette partie peut alors aussi, en retour, être posée la reprise [en soi] de l'être-pour-soi aliéné et l'aller-dans-soi du mal. Dans la mesure où l'être-autre se décompose en deux [parties], l'esprit serait, en ses moments, exprimé d'une façon mieux déterminée, et si on les compte, comme quaternité, ou même, puisque la multitude se décompose à son tour elle-même en deux parties, à savoir en la multitude restée bonne et en celle qui est devenue mauvaise, comme quinquinité. – Mais *compter* les moments peut, d'une façon générale, être regardé comme inutile, en tant que, pour une part, le différencié | lui-même ne fait qu'*un,* à savoir précisément la *pensée* de la différence, laquelle est une seule et même pensée, tout autant que celle-ci est *ce* différencié-*ci,* le deuxième par rapport au premier, – mais, pour une autre part, parce que la pensée qui embrasse le multiple en une unité doit nécessairement être déliée de son universalité et différenciée en plus de trois ou quatre termes différents; – l'universalité en question apparaît, face à la déterminité absolue de l'Un abstrait, du principe du nombre, comme indéterminité relativement au nombre lui-même, de telle sorte qu'il ne pourrait être question que de *nombres* en général, c'est-à-dire pas d'une *quantité numérique* des différences, que, donc, il est ici en somme tout à fait superflu de penser au nombre et au dénombrement, de même que, aussi, par ailleurs, la simple différence de la grandeur et de la multitude est dépourvue de concept et ne signifie rien.

Le *bien* et le *mal* étaient les différences déterminées de la pensée qui se dégagèrent. En tant que leur opposition ne s'est pas encore résolue et qu'elles sont représentées comme des essences de la pensée dont chacune est pour elle-même subsistante-par-soi, l'homme est le Soi sans essence et le terrain synthétique de leur être-là et de leur combat. Mais ces puissances universelles appartiennent tout autant au Soi ou [encore :] le Soi est leur réalité effective. Suivant ce moment-ci, il arrive donc que, tout comme le mal n'est rien d'autre que l'aller-dans-soi de l'être-là naturel de l'esprit, inversement le bien entre dans la réalité effective et apparaît comme une conscience de soi qui est là. – Ce

qui, dans l'esprit purement pensé, est simplement indiqué comme le *devenir-autre* de | l'essence divine en général s'approche ici de sa réalisation pour la représentation; cette réalisation consiste, pour la représentation, dans l'auto-abaissement de l'essence divine qui renonce à son abstraction et non-effectivité. – L'autre côté, le mal, la représentation le prend comme un survenir étranger à l'essence divine; le saisir dans celle-ci elle-même, *comme sa colère,* constitue l'effort le plus haut et le plus dur auquel puisse s'astreindre la représentation luttant avec elle-même, un effort qui, parce qu'il manque du concept, demeure infructueux[1].

La séparation d'avec soi rendant étranger à soi qui est celle de l'essence divine est donc posée sous sa double modalité; le Soi de l'esprit et sa pensée simple sont les deux moments dont l'unité absolue est l'esprit lui-même; sa séparation d'avec soi qui le rend étranger à soi consiste en ceci que ces moments se disjoignent et que l'un a une valeur inégale relativement à l'autre. Cette inégalité est par conséquent l'inégalité double, et deux liaisons naissent, dont les moments qu'elles ont en commun sont ceux qui ont été indiqués. Dans l'une d'elles, l'*essence divine* vaut comme ce qui est essentiel, tandis que l'être-là naturel ainsi que le Soi constituent ce qui est inessentiel et à supprimer; dans l'autre, en revanche, c'est l'*être-pour-soi* qui vaut comme l'essentiel, et le divin en sa simplicité comme l'inessentiel[2]. Leur moyen terme encore vide est l'*être-là* en général, le simple fait, pour ces deux liaisons, d'avoir en commun les deux mêmes moments.

La résolution de cette opposition n'arrive pas aussi bien moyennant **3bγ**
le combat des deux moments, qui | sont représentés comme des essences séparées et subsistantes-par-soi. Dans leur *subsistance-par-soi,* il est impliqué que chacune doit nécessairement *en soi,* du fait de son concept, se dissoudre en elle-même; le combat s'exténue seulement là où les deux cessent d'être ces mélanges de pensée et d'être-là

1. Réalisation doublée – dans la représentation du divin – du devenir-autre originairement essentiel à Dieu, suivant l'antithèse préalablement posée du bien et du mal, du bien dans le Fils effectif, du mal dans un être-hors-de-soi colérique de Dieu (thème, lui aussi, böhmien, mais que seule la pensée conceptuelle du dialectique pourra justifier).

2. L'aliénation positive de Dieu en un Fils s'aliène relativement à elle-même dans les deux modalités selon lesquelles se rapportent l'un à l'autre les deux moments de l'esprit : son Soi singularisant et son essence universelle. La subordination de celui-là à celle-ci est le Fils divin, la subordination de celle-ci à celui-là le Fils humain en général.

subsistant-par-soi, et où elles ne se font face l'une à l'autre que comme des pensées. Car alors elles ne sont, en tant que concepts déterminés, essentiellement que dans la relation de l'opposition; en revanche, en tant que subsistantes-par-soi, elles ont leur essentialité hors de l'opposition; leur mouvement est donc le mouvement libre et propre d'elles-mêmes. De même, donc, que le mouvement des deux est le mouvement *en soi*, parce qu'il est à considérer en elles-mêmes, celle des deux, elle aussi, qui le commence est celle qui est déterminée, face à l'autre, comme ce qui est en soi. C'est là ce que l'on se représente comme un agir volontaire; mais la nécessité de l'aliénation de l'essence étant en soi réside dans le concept suivant lequel l'étant-en-soi, qui n'est ainsi déterminé que dans l'opposition, n'a pas, précisément pour cette raison, de subsistance véritable; – c'est donc ce pour quoi, non pas l'être-pour-soi, mais l'être simple, vaut comme l'essence, qui s'aliène soi-même, va à la mort et, par là, réconcilie l'essence absolue avec soi-même. Car, dans ce mouvement, il se présente comme *esprit*; l'essence abstraite s'est rendue étrangère à soi en sa séparation d'avec soi, elle a un être-là naturel et une effectivité de l'ordre du Soi; cet être-autre qui est le sien ou sa présence sensible sont repris par le devenir-autre qui vient en deuxième et posés comme supprimés, comme *universels*; de ce fait, l'essence est, dans un tel mouvement, | advenue à elle-même; l'être-là immédiat de la réalité effective a cessé d'être quelque chose d'étranger ou d'extérieur à cette essence, en tant qu'il est un être-là supprimé, universel; cette mort est, par conséquent, sa [ré]surrection comme esprit[1].

La présence immédiate supprimée de l'essence consciente de soi est celle-ci comme conscience de soi universelle; c'est pourquoi ce concept du Soi singulier supprimé, Soi qui est essence absolue, exprime immédiatement la constitution d'une communauté qui, séjournant

1. La seconde, salvatrice, aliénation, celle de l'aliénation première, originelle, est initiée par le Fils divin, le Christ, qui va à la mort en sacrifiant son effectivité singulière et rend ainsi effective l'essence universelle, dans une communauté des Fils divinisée par son auteur et où la divinité n'est donc plus seulement représentée, objectivée, mais présente dans une conscience de soi pratiquée d'elle-même. Comme Hegel va l'indiquer aussitôt, la conscience religieuse s'ancre, par conséquent, pour y redéployer à nouveau son contenu, dans le troisième et ultime moment d'elle-même, c'est-à-dire – suivant le langage encore représentatif exprimant religieusement ce dépassement de la représentation – dans le règne de l'Esprit saint.

jusqu'alors dans la représentation, fait maintenant retour dans elle-même comme dans le Soi; et l'esprit, par là, passe du deuxième élément de sa détermination, la représentation, dans le *troisième*, la conscience de soi comme telle. – Si nous considérons encore la manière dont la représentation en question se comporte dans sa progression, nous voyons d'abord exprimé ceci, à savoir que l'essence divine revêt la nature humaine. Dans cette expression, il est déjà *énoncé* que toutes deux, *en soi*, ne sont pas séparées; – de même que, dans l'idée que l'essence divine s'aliène *dès le commencement*, que son être-là va dans lui-même et devient mauvais, il n'est pas énoncé, mais *contenu*, que, *en soi*, un tel être-là mauvais n'est pas quelque chose d'étranger à elle; l'essence absolue aurait seulement ce nom vide s'il y avait, en vérité, quelque chose d'*autre* par rapport à elle, s'il y avait une *chute* faisant sortir d'elle; – le moment de l'*être-dans-soi* constitue bien plutôt le moment essentiel du *Soi* de l'esprit. – Que l'*être-dans-soi* et, par là seulement, une *effectivité*, appartienne à l'essence elle-même, cela même, qui pour nous est *concept*, et dans la mesure où il est concept, | apparaît, à la conscience qui est représentation, comme quelque chose qui *arrive* sans qu'on puisse le concevoir; *l'en-soi* revêt, pour une telle conscience, la forme de l'*être indifférent*. Mais la pensée que les moments en question qui semblent se fuir, ceux de l'essence absolue et du Soi qui est pour lui-même, ne sont pas séparés, apparaît *aussi* à cette représentation – car elle possède le contenu vrai – mais par après, dans l'aliénation de l'essence divine, qui devient chair. Cette représentation qui, de cette manière, est encore *immédiate* et, par conséquent, non spirituelle, ou qui ne sait d'abord la figure humaine de l'essence que comme une figure particulière, pas encore universelle, devient spirituelle, pour la conscience qui est représentation, dans le mouvement de l'essence qui a pris figure, mouvement consistant, pour celle-ci, à sacrifier en retour son être-là immédiat et à revenir à l'essence; l'essence en tant que *réfléchie en elle-même* est seule l'esprit. – La *réconciliation* de l'essence divine avec l'*Autre* en général et, de façon déterminée, avec la *pensée* de cet Autre, avec le *mal*, voilà ce qui s'y trouve donc représenté. – Si l'on exprime cette réconciliation, suivant *son concept*, en disant qu'elle consiste en ce qui vient d'être dit, parce que le *mal* est, *en soi*, *la même chose* que le *bien*, ou encore que l'essence divine est *la même chose* que la nature prise dans toute son ampleur, de même que la nature, séparée de l'essence divine, n'est que

le *néant*, – tout cela est à regarder comme une manière non spirituelle de s'exprimer, qui doit nécessairement susciter des malentendus. – En tant que le mal est *la même chose* que le bien, le mal, justement, n'est pas du mal, ni le bien du bien, mais tous deux sont bien plutôt supprimés : le mal est en somme | l'être-pour-soi qui est dans soi, et le bien ce qui, en sa simplicité, est dépourvu d'un Soi. En tant que, ainsi, tous les deux sont énoncés suivant leur concept, ressort clairement, en même temps, leur unité ; car l'être-pour-soi qui est dans soi est le savoir simple, et ce qui en sa simplicité est dépourvu d'un Soi est, de même, le pur être-pour-soi qui est dans soi. – C'est pourquoi, autant qu'il faut dire que le bien et le mal, suivant leur concept, c'est-à-dire pour autant qu'ils ne sont pas le bien et le mal, sont *la même chose*, autant faut-il donc dire qu'ils *ne* sont *pas* la même chose, mais tout bonnement *divers*, car l'être-pour-soi simple ou encore le savoir pur sont en eux-mêmes d'égale façon la négativité pure ou la différence absolue. – Ce sont seulement ces deux propositions [ensemble] qui achèvent le tout, et, en même temps qu'on affirme et assure qu'il en est comme le dit la première, on doit, en guise de pendant, avec une obstination invincible, tenir ferme à l'autre ; en tant qu'elles ont toutes deux également raison, elles ont toutes deux également tort, et leur tort consiste à prendre des formes abstraites telles que « *la même chose* » et « *pas la même chose* », l'« *identité* » et la « *non-identité* », pour quelque chose de vrai, de ferme, d'effectif, et à se reposer sur elles. Ce n'est pas l'un ou l'autre de ces rapports qui a de la vérité, mais précisément leur mouvement, en ce sens que le « la même chose », en sa simplicité, est l'abstraction et, en cela, l'absolue différence, tandis que la différence en soi est différente de soi-même, donc l'égalité à soi-même. C'est précisément le cas avec l'idée que sont *une seule et même chose* l'essence divine et la nature en général, ainsi que la | nature humaine en particulier ; l'essence divine est nature dans la mesure où elle n'est pas essence, la nature est divine suivant son essence ; – mais c'est dans l'esprit que les deux côtés abstraits sont posés comme ils sont en vérité, c'est-à-dire en tant que *supprimés*, – une position qui ne peut être exprimée par le jugement et le terme sans esprit : *est*, la copule de ce jugement[1]. – De même, la nature *n'*est *rien en*

1. Le rationnel ou le vrai, identification concrète vivante de l'identité (divine) et de la différence (naturelle, humaine), ne peut se dire dans l'identité statique exprimée par la

dehors de son essence ; mais ce rien lui-même *est* tout autant ; il est l'abstraction absolue, donc la pure pensée ou le pur être-dans-soi, et, avec le moment de son opposition à l'unité spirituelle, il est le *mal*. La difficulté qui se trouve dans ces concepts réside seulement dans le fait de se fixer au « est » et dans l'oubli de la pensée dans laquelle les moments *sont* aussi bien qu'ils *ne sont pas*, – sont seulement le mouvement qu'est l'esprit. – C'est cette unité spirituelle, ou l'unité dans laquelle les différences ne sont que comme des moments ou comme des différences supprimées, qui est advenue, pour la conscience se représentant les choses, dans la réconciliation évoquée il y a un instant, et, en tant qu'une telle unité est l'universalité de la conscience de soi, celle-ci a cessé d'être une conscience sur le mode de la représentation ; le mouvement est revenu en elle.

L'esprit se trouve donc posé au sein du troisième élément, dans la 3c
conscience de soi universelle ; il est sa *communauté*. Le mouvement de la communauté en tant qu'elle est la conscience de soi qui se différencie de sa représentation consiste, pour elle, à *produire au jour* ce qui est devenu *en soi*. L'homme divin, ou le Dieu humain, qui est mort, est *en soi* la conscience de soi universelle ; | il a à devenir cela *pour cette conscience de soi*. Ou [encore :] en tant qu'elle constitue l'un des côtés de l'opposition appartenant à la représentation, à savoir le côté du mal, pour lequel l'être-là naturel et l'être-pour-soi singulier valent comme l'essence, ce côté, qui est représenté comme subsistant-par-soi, non pas encore comme moment, doit, en raison de sa subsistance-par-soi, s'élever, en et pour lui-même, à l'esprit, ou exposer en lui le mouvement de cet esprit.

Ce côté *est* l'*esprit naturel* ; le Soi a à se retirer de cette naturalité et à 3cα
aller dans soi, ce qui pourrait signifier : devenir *mauvais*. Mais une telle naturalité est déjà *en soi* mauvaise ; c'est pourquoi l'aller-dans-soi consiste à *se convaincre* de ce que l'être-là naturel est le mal. C'est dans la conscience qui est représentation que tombent le devenir-mauvais et être-mauvais *étant-là* du monde, de même que la réconciliation *étant-là* de l'essence absolue ; mais c'est dans la *conscience de soi* comme telle que, suivant la forme, ce [contenu] représenté tombe seulement comme moment supprimé, car le *Soi* est le négatif ; il s'agit donc du *savoir*, – un

copule « est » du jugement. Seul le syllogisme conceptuel peut exprimer la raison rationnellement, de façon vraie.

savoir qui est un pur agir de la conscience dans elle-même. – A même le contenu, ce moment du *négatif* doit de toute nécessité pareillement s'exprimer. En effet, en tant que l'essence est, *en soi*, déjà réconciliée avec elle-même, et qu'elle est une unité spirituelle dans laquelle les parties de la représentation sont des parties *supprimées* ou des *moments*, il se présente ceci, à savoir que chaque partie de la représentation reçoit ici la signification *opposée* à celle qu'elle avait auparavant; chaque signification se complète par là à même l'autre, et | c'est seulement par là que le contenu est un contenu spirituel; en tant que la déterminité est tout autant la déterminité opposée à elle, l'unité dans l'être-autre, qui constitue le spirituel, est accomplie; tout comme pour nous ou *en soi*, il y a un instant, les significations opposées se réunirent, et que même les formes abstraites du « *la même chose* » et du « *pas la même chose* », de l'« *identité* » et de la « *non-identité* », se supprimèrent.

Si donc, dans la conscience qui est représentation, l'*intériorisation* de la conscience de soi naturelle était le *mal en son être-là*, l'*intériorisation* dans l'élément de la conscience de soi est le *savoir* du *mal* comme de quelque chose qui est *en soi* dans l'être-là. Un tel savoir est donc assurément un devenir-mauvais, mais seulement un devenir de la *pensée* du *mal*, et il est, pour cette raison, reconnu comme le premier moment de la réconciliation. Car, en tant qu'il consiste à revenir dans soi en partant et sortant de l'immédiateté de la nature, qui est déterminée comme le *mal*, il fait quitter celle-ci et mourir au péché. Ce n'est pas l'être-là naturel en tant que tel qui est quitté par la conscience, mais lui en même temps comme quelque chose qui est su en tant que *mal*. Le mouvement immédiat de l'*aller-dans-soi* est tout autant un mouvement médiatisé; – il se présuppose lui-même ou il est son propre fondement; le fondement de l'aller-dans-soi est, en effet, que la nature est déjà en soi allée dans elle-même; à cause du *mal*, l'homme doit nécessairement aller dans lui-même, mais le *mal* est lui-même l'aller-dans-soi. – Ce premier mouvement est précisément pour cette raison lui-même seulement le mouvement immédiat, ou son *concept simple*, parce qu'il est la même chose que son | fondement. C'est pourquoi le mouvement ou le devenir-autre doit nécessairement encore intervenir dans sa forme plus propre.

3cβ En dehors de cette immédiateté, est donc nécessaire la *médiation* de la représentation. *En soi*, le *savoir* de la nature comme de l'être-là non vrai de l'esprit et cette universalité dans elle-même advenue du Soi

constituent la réconciliation de l'esprit avec lui-même. Cet *en-soi* reçoit, pour la conscience de soi non concevante, la forme de quelque chose qui a le caractère d'un *étant* et lui est *représenté*. L'acte de concevoir ne consiste donc pas pour elle à se saisir de ce concept qui sait la naturalité supprimée comme une naturalité universelle, donc comme une naturalité réconciliée avec elle-même, mais à se saisir de la *représentation* en question suivant laquelle c'est par le *survenir* de l'aliénation propre de l'essence divine, par son incarnation humaine survenue et par sa mort, que cette essence divine est réconciliée avec son être-là. – Se saisir de cette représentation, c'est maintenant exprimer de façon plus déterminée ce qui fut nommé précédemment en elle la résurrection spirituelle, ou le fait, pour sa conscience de soi singulière, de devenir une conscience de soi universelle ou une communauté. – La *mort* de l'homme divin, *en tant que mort*, est la négativité *abstraite*, le résultat immédiat du mouvement qui se termine seulement en l'universalité *naturelle*. Cette signification naturelle, la mort la perd dans la conscience de soi spirituelle, ou [encore :] elle devient son concept à l'instant indiqué; la mort, à partir de ce qu'elle signifie immédiatement, du non-être de *cet individu singulier-ci*, | est transfigurée en l'*universalité* de l'esprit, lequel vit dans sa communauté, en elle chaque jour meurt et ressuscite.

Ce qui appartient à l'élément de la *représentation*, à savoir que l'esprit absolu, en tant qu'un esprit *singulier* ou, bien plutôt, en tant qu'un esprit *particulier*, représente, en son être-là, la nature de l'esprit, est donc ici transposé dans la conscience de soi elle-même, dans le savoir qui se conserve dans son *être-autre*; c'est pourquoi ce savoir ne *meurt* pas effectivement comme on se *représente* que l'individu *particulier* est mort *effectivement*, mais sa particularité se meurt dans son universalité, c'est-à-dire dans son *savoir*, lequel est l'essence se réconciliant avec elle-même. L'*élément* immédiatement précédent de la *représentation* est donc ici posé comme supprimé ou [encore :] il est revenu dans le Soi, dans son concept; ce qui, dans cet élément-là, était seulement un étant est devenu un sujet. – Précisément de ce fait, le *premier élément*, lui aussi, *le pur penser*, ainsi que l'esprit qui est, dans lui, éternel, n'est plus au-delà de la conscience qui est représentation, ni du Soi, mais le retour du tout dans soi-même consiste précisément, pour lui, à contenir en lui-même tous les moments. – La *mort* du Médiateur saisie par le Soi est la suppression de son *ob-jectivité* ou de son

| *être-pour-soi particulier*; cet être-pour-soi *particulier* est devenu conscience de soi universelle. – De l'autre côté, l'*universel* est, justement par là, devenu conscience de soi, et l'esprit pur ou ineffectif de la simple pensée est devenu *effectif*. – La mort du Médiateur n'est pas seulement la mort du *côté naturel* de lui-même ou de son être-pour-soi particulier, il n'y a pas que l'enveloppe déjà morte retirée à l'essence qui meurt, mais aussi l'*abstraction* de l'essence divine. Car le Médiateur, dans la mesure où sa mort n'a pas encore achevé la réconciliation, est l'être unilatéral qui sait la pensée en sa simplicité comme l'*essence*, en opposition à la réalité effective; cet extrême du Soi n'a pas encore la même valeur que l'essence; c'est là ce que le Soi n'a d'abord que dans l'esprit. La mort de cette représentation contient donc en même temps la mort de l'*abstraction de l'essence divine*, essence qui n'est pas posée comme un Soi. Cette mort est le sentiment douloureux qu'a la conscience malheureuse, que *Dieu lui-même est mort*. Cette expression dure est l'expression du savoir le plus intime qui se sait en sa simplicité : le retour de la conscience dans la profondeur de la nuit du Moi = Moi, laquelle ne distingue et ne sait plus rien en dehors d'elle. Ce sentiment est donc en fait la perte de la *substance* et de son entrée en scène face à la conscience; mais, en même temps, il est la pure *subjectivité* de la substance ou la pure certitude de soi-même, qui lui manquait en tant qu'elle-même était l'ob-jet, ou l'immédiat, ou l'essence pure. Ce savoir est donc la *spiritualisation* qui fait que la substance est sujet, que son abstraction et absence de vie est morte, [et] qu'elle est donc devenue *effective* et une conscience de soi simple et universelle[1].

1. Le salut religieux du Soi fini membre de la communauté consiste d'abord, pour lui, à se savoir mauvais, ce qui – parce que le savoir fait, en sa nécessaire totalisation, se dialectiser toutes ses déterminations – signifie, en vérité, se savoir déjà bon. Un tel salut, de la sorte, nécessaire ne se sait tel, dans *la conscience de soi* de la communauté, qu'autant qu'y sont dépassées à la fois la *représentation* comme survenir (première contingence) extérieur (seconde contingence) du passage du mal au bien réalisé dans le médiateur, et de la pure *pensée* de ce passage au sein de l'essence divine abstraite, c'est-à-dire la réalité seulement particulière affirmée de lui par celle-là et son universalité seulement idéelle affirmée par celle-ci. Alors, la conscience de soi religieuse accomplie se sait, concrètement, sauvée par l'universalisation en elle de la mort réelle particulière du médiateur et par la réalisation en elle de la mort universelle idéelle de l'essence divine. Le *contenu* de la réconciliation totale de l'esprit en lui-même, destination de toute religion, est désormais tout entier spiritualisé.

De la sorte, l'esprit est donc esprit *se* sachant *lui-même*; il sait 3cγ
soi-même, ce qui lui est ob-jet est, ou sa | représentation est le *contenu* absolu vrai; il exprime, comme nous l'avons vu, l'esprit lui-même. Il est, en même temps, non seulement *contenu* de la conscience de soi et non seulement *pour elle* ob-jet, mais il est aussi *esprit effectif*. Il est tel en tant qu'il parcourt les trois éléments de sa nature; ce mouvement à travers lui-même constitue son effectivité; – ce qui se meut, c'est lui, il est le sujet du mouvement, et il est aussi bien *le mouvoir* même, ou la substance à travers laquelle passe le sujet. Comme le concept de l'esprit était venu à l'être pour nous lorsque nous sommes entrés dans la religion, à savoir en tant que le mouvement de l'esprit certain de lui-même qui pardonne au mal et, par là, se départit en même temps de sa propre simplicité ainsi que de sa dure immutabilité, ou en tant que le mouvement consistant en ce que ce qui est absolument *opposé* se connaît comme étant *la même chose* et que cette connaissance fait irruption comme le «oui» entre ces extrêmes, – c'est ce concept qu'*intuitionne* la conscience religieuse à laquelle l'essence absolue est manifeste, et elle supprime la *différenciation* de son *Soi* d'avec ce qui est *intuitionné* par elle, elle est, tout comme elle est le sujet, de même aussi la substance, et elle *est* donc elle-même l'esprit, précisément parce que et pour autant qu'elle est ce mouvement.

Mais achevée, cette communauté ne l'est pas encore dans cette conscience de soi qui est la sienne; son contenu est, d'une façon générale, pour elle, dans la forme de la *représentation*, et cette scission, la *spiritualité effective* de ladite communauté, elle aussi – son retour [en elle] à partir de et hors de sa représentation –, l'a encore en elle, de même que l'élément de la pensée pure en était lui-même affecté. | Elle n'a pas non plus la conscience de ce qu'elle est; elle est la conscience de soi spirituelle qui n'est pas, pour elle-même, en tant que cet ob-jet, ou qui ne s'ouvre pas à la conscience de soi-même; mais, dans la mesure où elle est conscience, elle a des représentations, qui ont été examinées. – Nous voyons la conscience de soi, alors qu'elle se trouve à son tournant ultime, devenir *intérieure* à soi et parvenir au *savoir* de l'*être-dans-soi*; nous la voyons aliéner son être-là naturel et gagner la pure négativité. Mais la signification *positive*, qui est que cette négativité ou pure *intériorité* du *savoir* est tout autant l'*essence égale à soi-même*, – ou que la substance parvient en cela au point où elle est absolue conscience de soi, c'est, pour la conscience recueillie en sa ferveur,

quelque chose d'*autre* [qu'elle]. Elle saisit ce côté, suivant lequel le pur devenir-intérieur du savoir est *en soi* la simplicité absolue ou la substance, comme la représentation de quelque chose qui n'est pas ainsi suivant le *concept*, mais en tant que l'action d'une satisfaction [de source] *étrangère*. Ou [encore :] ce que voici n'est pas pour elle, à savoir que cette profondeur du Soi pur est le pouvoir faisant que l'*essence abstraite* est rabattue du haut de son abstraction et, par la puissance de ce pur recueillement fervent, élevée au Soi. – Le faire du Soi garde par là cette signification négative par rapport à la conscience en question, parce que l'aliénation de la substance est, de son côté, un *en-soi* pour une telle conscience, en-soi qu'elle ne saisit pas et ne conçoit pas de même, ou qu'elle ne trouve pas dans *son* faire en tant que tel. – En tant que, *en soi*, cette unité | de l'essence et du Soi s'est réalisée, la conscience a bien encore aussi cette *représentation* de sa réconciliation, mais comme représentation. Elle obtient la satisfaction pour autant qu'elle ajoute *de l'extérieur* à sa négativité pure la signification positive de l'unité d'elle-même avec l'essence; sa satisfaction reste donc elle-même affectée de l'opposition d'un au-delà. C'est pourquoi sa propre réconciliation entre dans sa conscience comme quelque chose de *lointain*, comme un lointain du *futur*, de même que la réconciliation que l'autre *Soi* a accomplie apparaît comme un lointain du *passé*. De même que l'homme divin *singulier* a un père qui est *en soi* et seulement une mère *effectivement réelle*, de même, lui aussi, l'homme divin universel, de même la communauté a pour père son *propre faire* et *savoir*, tandis qu'elle a pour mère l'*amour éternel*, qu'elle ne fait que *ressentir* mais n'intuitionne pas dans sa conscience comme un *ob-jet* immédiat effectivement réel[1]. C'est pourquoi sa réconciliation est dans son cœur, mais encore scindée d'avec sa conscience, et son effectivité est encore brisée. Ce qui entre dans sa conscience comme l'*en-soi* ou le côté de la *médiation pure* est la réconciliation qui se trouve au-delà; tandis que ce qui y entre comme *présent*, comme le côté de l'*immédiateté* et de l'*être-là*, est le monde, qui doit encore attendre sa transfiguration. Il est bien déjà *en soi* réconcilié avec l'essence; et, de l'*essence*, il est bien su

1. La communauté chrétienne, intériorisation du Fils christique, répète aussi, en l'intériorisant, la provenance de celui-ci. C'est ainsi qu'elle a pour père l'en-soi en son activité purement pensante, mais réalisé dans l'intériorité du « propre faire et savoir », et pour mère l'effectivité, mais intériorisée dans l'idéalité sentie de l'amour.

qu'elle ne connaît plus l'ob-jet comme rendu étranger à soi par sa séparation d'avec soi, mais comme égal à soi dans son amour. Mais, | pour la conscience de soi, cette présence immédiate n'a pas encore de figure spirituelle. L'esprit de la communauté est ainsi, dans sa conscience immédiate, séparé de sa conscience religieuse qui, certes, énonce que ces consciences ne sont pas, *en soi*, séparées, mais c'est là un *en-soi* qui n'est pas réalisé ou qui n'est pas encore devenu de même un être-pour-soi absolu[1].

1. L'accomplissement religieux du *contenu* de l'esprit qui, en cette vérité de lui-même, a surmonté toute contradiction, et ne peut donc, *pour lui même*, être dépassé, s'expose cependant dans une forme inaccomplie de la conscience, celle de la représentation scindante. Mais cet inaccomplissement ne scinde pas *en elle-même* la conscience religieuse, dont le cœur est pleinement réconcilié, même si la réconciliation doit s'accomplir dans le futur, c'est-à-dire que rien, dans cette conscience *en tant que telle*, ne l'incite à sortir d'elle-même. Toutefois, Hegel insiste sur le fait que la contradiction entre le contenu spirituel ou conceptuel et la forme non conceptuelle de la représentation brise la conscience religieuse *effective*, l'effectivité n'étant vraiment telle que dans le présent, au sein duquel seul toutes les déterminations de la conscience doivent se totaliser pour obtenir l'être, cette totalisation étant assurée par le concept actualisé dans la philosophie spéculative ou le savoir absolu. Mais c'est là signifier que la représentation, et donc la conscience religieuse, ne peut apparaître inaccomplie que si l'on est déjà sorti d'elle, c'est-à-dire qu'à une conscience pensante voulant aller au-delà de la représentation et absolutisant cet au-delà, lequel est le savoir conceptuel achevé dans la spéculation philosophique réconciliant avec elle-même la conscience religieuse, à travers, notamment, une philosophie de la religion, qui laisse inchangé en son sens le contenu de celle-ci. – Nous ne pouvons ici consacrer que ces remarques trop elliptiques à un bien grand problème.

VIII

LE SAVOIR ABSOLU

L'esprit de la religion manifeste n'a pas encore surmonté sa conscience en tant que telle, ou, ce qui est la même chose, sa conscience de soi effective n'est pas l'ob-jet de sa conscience[1]; lui-même en général et les moments qui se différencient au-dedans de lui tombent dans la représentation et dans la forme de l'ob-jectivité. Le *contenu* de la représentation est l'esprit absolu; et il ne s'agit plus que de supprimer cette simple forme, ou, bien plutôt, parce qu'elle appartient à la *conscience en tant que telle,* sa vérité doit nécessairement s'être déjà dégagée dans les configurations de cette conscience. – Surmonter ainsi l'ob-jet de la conscience n'est pas quelque chose à prendre en ce sens unilatéral qu'un tel ob-jet s'est montré comme faisant retour dans le Soi, mais de la façon davantage déterminée consistant en ce qu'il s'est présenté en tant que tel à la conscience comme disparaissant, mais, tout aussi bien et plus encore, en ce que c'est l'aliénation de la | conscience de soi qui pose la choséité et que cette aliénation a une signification non seulement négative, mais positive, qu'elle a une telle signification non seulement pour nous ou en soi, mais pour la conscience elle-même.

1. Parce que la conscience religieuse se représente, a comme *objet*, ce qu'elle est, absolue *subjectivité* totalisant tout son contenu, elle n'a pas *elle-même* pour objet. La différence entre le contenu et la forme de la conscience religieuse, ou entre la conscience de soi qu'*est* celle-ci et la conscience qu'elle *a* de cette conscience de soi, ne peut être surmontée que dans et par le savoir absolu, réconciliation de la conscience et de la conscience de soi de l'esprit, un savoir absolu dont l'ultime chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* expose l'élaboration rationnelle nécessaire. Celle-ci accomplit comme telle l'introduction scientifique à la science spéculative, la justification en elle-même justifiée en raison de l'affirmation du savoir absolu.

Pour elle, le négatif de l'ob-jet ou son auto-suppression a la signification positive pour autant, ou elle *sait* ce caractère de néant de l'ob-jet pour autant, d'un côté, qu'elle s'aliène elle-même, – car, dans cette aliénation, elle *se* pose comme ob-jet, ou elle pose l'ob-jet, en raison de l'indissociable unité de l'*être-pour-soi,* comme elle-même. D'un autre côté, est en même temps impliqué en cela cet autre moment, que la conscience a tout autant aussi supprimé et repris en elle-même cette aliénation et ob-jectivité, que, donc, elle est, dans *son* être-autre en tant que tel, chez soi. – C'est là le mouvement de la *conscience,* et celle-ci y est la totalité de ses moments. – Elle doit nécessairement aussi bien s'être comportée à l'égard de l'ob-jet suivant la totalité de ses déterminations et l'avoir ainsi saisi suivant chacune de celles-ci. Cette totalité de ses déterminations fait *de lui en soi* une essence spirituelle, et pour la conscience il devient tel, en vérité, moyennant l'appréhension de chacune de ces déterminations, en sa singularité, comme du Soi, ou moyennant le comportement envers elles nommé, à l'instant, spirituel[1].

1 L'ob-jet est donc, pour une part, être *immédiat,* ou une chose en général – ce qui correspond à la conscience immédiate ; il est, pour une autre part, un devenir-autre de lui-même, son rapport ou son *être-pour-autre-chose,* et | son *être-pour-soi,* la déterminité – ce qui correspond à la *perception* –, pour une autre part [encore], il est *essence* ou en tant qu'un universel – ce qui correspond à l'entendement. Il est, en tant que [le] tout, le syllogisme ou le mouvement de l'universel, par la détermination, à la singularité, de même que le mouvement inverse, allant de la singularité, par elle en tant que supprimée ou par la détermination, à l'universel. – C'est donc suivant ces trois déterminations que la conscience doit nécessairement le savoir comme elle-même. Ce n'est pourtant pas là du savoir en tant que pur concevoir de l'ob-jet qu'il est question ; mais on doit seulement faire monstration de ce savoir dans son devenir ou dans ses moments suivant le côté qui appartient à la

1. L'objectivité maintenue dans la représentation religieuse du contenu total vrai de la conscience est, comme objectivité d'un tel contenu auto-suffisant et auto-résistant, l'objectivité la plus difficile à surmonter. Ne peut donc la surmonter qu'un esprit qui se fortifie dans la réactualisation conjuguée intensifiante de toutes les objectivations – de plus en plus spirituelles – par lesquelles la conscience a, en s'aliénant, à la fois posé et déposé, annulé, l'objet. C'est pourquoi, dans le premier moment de ce chapitre VIII, la réminiscence roborante des grandes victoires remportées par la conscience sur elle-même, dans son parcours phénoménologique passé, expose les conditions spirituelles rendant possible le geste inouï, mais préparé, du savoir absolu.

conscience comme telle, et des moments du concept proprement dit ou du savoir pur seulement dans la forme de configurations de la conscience. C'est pourquoi l'ob-jet, dans la conscience comme telle, n'apparaît pas encore comme l'essentialité spirituelle, telle qu'elle vient d'être énoncée par nous, et le comportement de cette conscience à l'égard de lui ne consiste pas, pour elle, à le considérer dans cette totalité en tant que telle, ni dans la pure forme conceptuelle de celle-ci, mais il est, pour une part, figure de la conscience en général, [et,] pour une autre part, une quantité numérique de telles figures que, *nous,* nous rassemblons et dans lesquelles on ne peut faire monstration de la totalité des moments de l'ob-jet et du comportement de la conscience qu'en dissolvant cette totalité en ses moments.

Il n'y a ainsi, pour ce côté de la saisie de l'ob-jet tel qu'il est dans la figure de la conscience, | qu'à rappeler les figures antérieures de cette dernière, qui se sont déjà présentées[1]. – Eu égard donc à l'ob-jet, dans la mesure où il est immédiat, un *être indifférent,* nous avons vu la raison observante se *chercher* et se *trouver* elle-même dans cette chose indifférente, c'est-à-dire être consciente de son faire comme de quelque chose d'aussi extérieur qu'elle est consciente de l'ob-jet seulement comme de quelque chose d'immédiat. – Nous avons vu aussi, à la cime de ladite raison, sa détermination énoncer dans le jugement infini que l'*être du Moi est une chose.* – Et, à vrai dire, une chose immédiate sensible : lorsque le Moi est appelé une *âme,* on se le représente, en vérité, aussi comme une chose, mais comme une chose invisible, non-tangible, etc., en fait, donc, pas comme un être immédiat et pas comme ce que l'on entend par chose. – Si le jugement dont il vient d'être question est pris en sa teneur immédiate, il est sans esprit ou, bien plutôt, il est cela même qui est sans esprit. Mais, suivant son *concept,* il est, en fait, ce qu'il y a de plus riche, et c'est cet *intérieur* de lui-même,

1. Hegel va évoquer trois grandes figures de l'objectivation, aliénante mais aussi libératrice, du sujet : l'objectivation sensibilisante par laquelle le sujet s'objective comme *être* immédiat (la raison observante) ; l'objectivation percevante par laquelle le sujet s'objective comme être *relationnel* ou médiatisé (la conscience cultivée) ; l'objectivation intellectuelle par laquelle il s'objective comme être *intérieur,* se médiatisant avec lui-même (la conscience morale). La troisième objectivation renferme l'opposition la plus intime, donc à la fois *en soi* la plus surmontable et *pour soi* la plus difficile à surmonter ; c'est donc sur elle que Hegel insistera, s'attardant sur sa cime, la belle âme, anticipation – au terme de l'esprit (objectif) – subjectiviste du moment subjectif ou formel du concept comme auto-création du tout.

intérieur qui, en lui, n'est pas encore *donné là,* qu'énoncent les deux autres moments à considérer.

La chose est Moi: en fait, dans ce jugement infini, la chose est supprimée; elle n'est rien en soi; elle n'a de signification qu'en étant en rapport, que moyennant le *Moi* et *sa relation* à celui-ci. – Ce moment s'est dégagé pour la conscience dans la pure intellection et les Lumières. Les choses sont tout bonnement *utiles,* et elles ne sont à considérer que suivant leur utilité. – | La conscience de soi *cultivée,* qui a parcouru le monde de l'esprit qui s'est rendu étranger à soi en se séparant d'avec soi, a, par son aliénation, engendré la chose comme étant ce qu'elle est soi-même, ce qui fait que, dans la chose, elle se maintient encore soi-même et qu'elle sait la non-subsistance-par-soi de cette chose, ou que celle-ci n'est *essentiellement* qu'un *être-pour-un Autre*; ou, si l'on exprime en son sens complet le rapport, c'est-à-dire ce qui seul ici constitue la nature de l'ob-jet, la chose vaut pour une telle conscience comme quelque chose *qui est pour soi,* elle énonce la certitude sensible comme vérité absolue, mais cet *être-pour-soi* lui-même comme un moment qui ne fait que disparaître et passer dans son contraire, dans l'être-pour-autre-chose qui est à la merci.

Mais, en tout cela, le savoir de la chose n'est pas encore achevé; il lui faut être sue non seulement suivant l'immédiateté de l'être et suivant la déterminité, mais aussi comme une *essence* ou un *intérieur,* comme le Soi. C'est ce qui est présent dans la *conscience de soi morale.* Celle-ci sait son savoir comme l'*essentialité absolue,* – ou l'*être,* purement et simplement, comme le pur vouloir ou savoir; il n'*est* rien d'autre que seulement ce vouloir et savoir; à autre chose revient seulement un être inessentiel, c'est-à-dire qui n'est pas *en soi,* seulement la cosse vide de l'être. Dans la mesure où la conscience morale laisse aller, dans sa représentation du monde, l'*être-là* hors du Soi, elle le reprend en retour tout autant en elle. En tant que for intérieur, enfin, elle n'est plus ce placement et déplacement encore alternant de l'être-là et du Soi, mais elle sait que son | *être-là* comme tel est cette pure certitude de soi-même; l'élément ob-jectif en lequel, comme agissante, elle va se placer, n'est rien d'autre que le pur savoir que le Soi a de lui-même.

Ce sont là les moments dont se compose la réconciliation de l'esprit avec sa conscience proprement dite; ils sont, pour eux-mêmes, isolés en leur singularité, et c'est uniquement leur unité spirituelle qui constitue la force de cette réconciliation. Mais le dernier de ces moments est nécessairement cette unité elle-même, et il les lie, comme il appert

clairement, en fait tous dans lui-même. L'esprit certain de soi-même dans son être-là n'a pour élément de l'*être-là* rien d'autre que ce savoir de soi; l'énonciation que, ce qu'il fait, il le fait d'après la conviction qu'il a du devoir, ce langage qui est le sien est ce qui fait *valoir* son agir. – L'agir est la première dissociation, qui est *en soi,* de la simplicité du concept et le retour hors de cette dissociation. Ce premier mouvement se renverse dans le deuxième, en tant que l'élément de la reconnaissance se pose comme savoir *simple* du devoir face à la *différence* et à la *scission* qui résident dans l'agir en tant que tel et qui forment de cette manière une effectivité de fer à l'encontre de l'agir. Mais, dans le pardon, nous avons vu comment cette dureté se départit d'elle-même et s'aliène. L'effectivité a donc ici, pour la conscience de soi, aussi bien en tant qu'*être-là immédiat,* pas d'autre signification que d'être le savoir pur; – de même, en tant qu'être-là *déterminé* ou que | rapport, ce qui se fait face à soi-même est un savoir, pour une part, de ce Soi-ci purement singulier [et], pour une autre part, du savoir en tant qu'universel. En cela, il est en même temps posé que le *troisième* moment, l'*universalité* ou l'*essence,* ne vaut, pour chacun des deux termes qui se font face, que comme *savoir*; et, quant à l'opposition vide qui subsiste encore, ils la suppriment enfin pareillement, et ils sont le savoir du Moi = Moi, – ce Soi *singulier* qui est immédiatement pur savoir ou un universel.

Cette réconciliation de la conscience avec la conscience de soi se montre, avec cela, réalisée des deux côtés, une première fois dans l'esprit religieux, l'autre fois dans la conscience elle-même en tant que telle. Ces deux côtés se différencient l'un de l'autre en ce sens que le premier est cette réconciliation dans la forme de *l'être-en-soi,* le second dans la forme de l'*être-pour-soi.* Tels qu'ils ont été considérés, ils tombent tout d'abord l'un en dehors de l'autre; la conscience, dans l'ordre où ses figures se sont présentées à nous, est parvenue depuis longtemps, pour une part aux moments singuliers des figures en question, pour une autre part à leur réunion, avant que la religion, elle aussi, ait donné à son ob-jet la figure de la conscience de soi effective. Il n'a pas encore été fait monstration de la réunion des deux côtés; c'est elle qui conclut cette série des configurations de l'esprit, car, en elle, l'esprit parvient à se savoir, non pas seulement comme il est *en soi,* ou suivant son *contenu* absolu, ni seulement comme il est *pour soi,* suivant

sa forme vide de contenu ou suivant le côté de la conscience de soi, mais comme il est *en et pour soi*[1].

| Cependant, cette réunion est *en soi* déjà arrivée, et assurément aussi dans la religion, dans le retour de la représentation en la conscience de soi, mais non pas suivant la forme proprement dite, car le côté religieux est le côté de l'*en-soi,* côté qui fait face au mouvement de la conscience de soi. C'est pourquoi la réunion appartient à cet autre côté qui est, en opposition, le côté de la réflexion en soi, donc le côté qui contient lui-même et son contraire, et [cela,] non seulement *en soi* ou d'une manière universelle, mais *pour soi* ou de façon développée et différenciée. Le contenu, de même que l'autre côté de l'esprit conscient de soi, pour autant qu'il est l'*autre* côté, est présent et il en a été fait monstration dans son intégralité; la réunion, qui manque encore, est l'unité simple du concept. Celui-ci est, à même le côté de la conscience de soi, lui-même aussi déjà présent; mais, tel qu'il s'est rencontré dans ce qui précède, il a, comme tous les autres moments, la forme consistant à être une *figure particulière de la conscience.* – Il est donc cette partie de la figure de l'esprit certain de soi-même qui reste fixe dans son concept et qui a été nommé la *belle âme.* Celle-ci, en effet, est le savoir que l'esprit a de lui-même dans sa pure unité transparente, – la conscience de soi qui sait ce pur savoir de l'*être-dans-soi pur* comme l'esprit, – non pas seulement l'intuition du divin, mais l'intuition de soi de ce divin. – En tant que ce concept se maintient ferme en opposition à sa réalisation, il est la figure unilatérale dont | nous avons vu la disparition en vapeur vide, mais aussi l'aliénation et le mouvement de progression en leur positivité. Moyennant cette réalisation, se supprime la fixation à soi insistante de cette conscience de soi sans ob-jet, la *déterminité* du concept à l'encontre de son *remplissement*; sa conscience de soi gagne la forme de l'universalité, et ce qui, pour elle, demeure, est son concept vrai ou le concept qui a gagné sa réalisation; elle est lui-même dans sa vérité, c'est-à-dire dans l'unité avec son aliénation; – le savoir du pur

1. Le savoir absolu réunit dans la pensée auto-créatrice le contenu doctrinal absolu achevant la représentation religieuse (l'absolu se fait Soi) et la forme absolue de la belle âme achevant pratiquement l'« esprit » (le Soi s'absolutise). L'effectuation de cette réunion incombe au Soi qui accomplit spéculativement l'audace pratique de la belle âme. – Le passage de la religion au savoir absolu ne procède pas d'une négativité (contradiction interne) du passé phénoménologique immédiat de celui-ci, mais de la positivité reprise d'un passé phénoménologique antérieur qui a préparé pratiquement la libération philosophique du Soi.

savoir, non pas comme de l'*essence* abstraite, ce qu'est le devoir, mais de lui comme essence qui est *ce* savoir *que voici, cette* pure conscience de soi *que voici,* qui est donc en même temps un *ob-jet* vrai, car cet ob-jet est le Soi qui est pour soi.

Son remplissement, ce concept se l'est donné, pour une part, dans l'esprit *agissant* certain de soi-même, [et,] pour une autre part, dans la *religion.* Dans cette dernière, il a gagné le *contenu* absolu comme *contenu* ou dans la forme de la *représentation,* de l'être-autre pour la conscience; en revanche, dans la première figure, la forme est le Soi lui-même, car elle contient l'esprit *agissant* certain de soi-même, le Soi actualise pleinement la vie de l'esprit absolu. Cette figure est, comme nous le voyons, le concept simple évoqué il y a un instant, mais qui abandonne son *essence* éternelle, *est là,* ou agit. La *scission en deux* ou venue au dehors, il l'a à même la *pureté* du concept, car celle-ci est l'absolue abstraction ou négativité. De même, il a l'élément de son effectivité | ou de l'être dans lui, en ce qui est le pur savoir lui-même, car celui-ci est l'*immédiateté* simple qui est aussi bien *être* et *être-là* qu'*essence,* l'être et être-là étant la pensée négative, l'essence la pensée positive elle-même. Cet être-là, enfin, est tout autant ce qui est, à partir de et hors de lui – pris, de même que comme être-là, de même comme devoir – réfléchi en lui-même ou *mauvais.* Cet aller-dans-soi constitue l'*opposé* du *concept,* et il est par là l'entrée en scène du pur savoir *non agissant, non effectif,* de l'essence. Mais cette entrée en scène au sein de cette opposition est la participation à elle; le pur savoir de l'essence s'est *en soi* aliéné en se dessaisissant de sa simplicité, car il est la *scission en deux* ou la négativité qu'est le concept; pour autant que cette scission en deux est le *devenir-pour-soi,* elle est le mal; pour autant qu'elle est l'*en-soi,* elle est ce qui reste bon. – Or, ce qui se passe d'abord *en soi* est en même temps *pour la conscience,* et pareillement lui-même doublé : il est aussi bien *pour elle* qu'il est son *être-pour-soi* ou son propre faire. Cela même qui est déjà posé *en soi* se répète donc maintenant comme savoir qu'en a la conscience et comme un faire conscient. Chacun de ces deux moments fait abandon pour l'autre de la subsistance-par-soi de la déterminité dans laquelle il fait son entrée face à cet autre. Cet abandon est le même renoncement à l'unilatéralité du concept que celui qui constituait *en soi* le commencement, mais il est désormais [, pour la conscience,] *son* renoncement, de même que le concept auquel elle renonce est le sien. – L'*en-soi* en question du commencement est, comme négativité, en vérité tout autant ce qui est

médiatisé; tel qu'il est en vérité, il se *pose* donc maintenant, et le | *négatif* est, en tant que *déterminité* de chacun des moments, pour l'autre et en soi ce qui se supprime soi-même. L'une des deux parties de l'opposition est l'inégalité de l'*être-dans-soi* – dans sa *singularité* – relativement à l'universalité, – l'autre est l'inégalité de son universalité abstraite relativement au Soi; le premier moment meurt à son être-pour-soi et il s'aliène, se confesse; le second renonce à la dureté de son universalité abstraite et il meurt par là à son Soi sans vie ainsi qu'à son universalité immobile; en sorte que celui-là s'est complété par le moment de l'universalité qui est l'essence, et celui-ci par l'universalité qui est le Soi. Par ce mouvement de l'agir, l'esprit – qui n'est *esprit* que de telle sorte qu'il *est là*, qu'il élève son être-là en la *pensée* et, de ce fait, en l'*opposition* absolue, et qu'il fait retour de cette opposition justement au moyen d'elle et au sein d'elle-même – est venu au jour comme pure universalité du savoir qui est conscience de soi, comme conscience de soi qui est unité simple du savoir.

Ce qui donc, dans la religion, était *contenu* ou forme de la représentation d'un *Autre*, cela même est ici le propre *faire* du *Soi*; le concept opère la liaison en vertu de laquelle le *contenu* est le propre *faire* du *Soi*; – car ce concept est, comme nous le voyons, le savoir du faire du Soi dans lui-même comme savoir de toute essentialité et de tout être-là, le savoir de *ce sujet-ci* comme de la *substance*, et de la substance comme de ce savoir du faire d'un tel sujet. – Ce que nous avons ajouté ici, c'est uniquement, pour une part, le *rassemblement* | des moments singuliers, dont chacun expose dans son principe la vie de l'esprit tout entier, [et,] pour une autre part, la fixation du concept dans la forme du concept, concept dont le contenu se serait déjà dégagé dans ces moments-là et qui se serait lui-même déjà dégagé dans la forme d'une *figure de la conscience*[1].

1. Dans cette genèse spéculative de Hegel par lui-même qu'est le chapitre consacré au savoir absolu – puisque le savoir absolu est ici à la fois le sujet et l'objet du discours qu'il tient sur lui –, ce que le phénoménologue spéculatif s'attribue modestement (« c'est uniquement » !), c'est le geste formel de la totalisation conceptuelle des moments rassemblés du devenir de ce savoir, qui ont fourni, d'une part, le contenu et, d'autre part, dans leur ultime forme effective unifiante – la belle âme s'engageant pratiquement – le principe de la totalisation, qu'il n'y aurait plus eu qu'à privilégier et à fixer ! On pourra penser que, même dans une telle lecture de la genèse de la science spéculative, il n'allait pas de soi de privilégier ainsi la cime du subjectivisme dans sa transmutation en principe conceptuel de la rigueur scientifique !

Cette ultime figure de l'esprit, l'esprit qui donne à son contenu 2
complet et vrai en même temps la forme du Soi et qui par là réalise son concept aussi bien que, dans cette réalisation, il demeure dans son concept, c'est le savoir absolu; celui-ci est l'esprit qui se sait dans une figure spirituelle ou le *savoir qui conçoit*. La *vérité* n'est pas seulement *en soi* parfaitement égale à la *certitude*, mais elle a aussi la *figure* de la certitude de soi-même, ou [encore:] elle est dans son être-là, ce qui signifie : pour l'esprit qui sait, dans la *forme* du savoir de soi-même. La vérité est le *contenu* qui, dans la religion, est encore inégal à sa certitude. Mais cette égalité réside en ce que le contenu a obtenu la figure du Soi. Par là, est devenu élément de l'être-là ou *forme de l'ob-jectivité* pour la conscience ce qui est l'essence même, – à savoir le *concept*. L'esprit qui *apparaît* dans cet élément à la conscience, ou, ce qui est ici la même chose, qui y est produit par elle, *est la science*.

La nature, les moments et le mouvement de ce savoir se sont dégagés avec un sens faisant qu'il est le pur *être-pour-soi* | de la conscience de soi; il est le *Moi* qui est *ce Moi-ci* et pas un autre, et le Moi qui est aussi bien immédiatement *médiatisé* ou un *Moi* supprimé *universel*. – Il a un *contenu* qu'il *différencie* de lui-même, car il est la négativité pure ou la scission de soi en deux, – il est *conscience*. Ce contenu est dans sa différence lui-même le Moi, car il est le mouvement de la suppression de soi-même, ou la même négativité pure qu'est le Moi. Le Moi est, dans lui en tant que différencié, réfléchi en soi; le contenu est uniquement *conçu* pour autant que le Moi est, dans son être-autre, auprès de lui-même. Si ce contenu est indiqué de façon davantage déterminée, il n'est rien d'autre que le mouvement même qui vient d'être énoncé, car il est l'esprit qui se parcourt lui-même, et cela *pour lui-même*, comme esprit, du fait qu'il a la figure du concept dans son ob-jectivité.

Mais, quant à ce qui concerne l'*être-là* de ce concept, la *science* n'apparaît pas dans le temps et la réalité effective avant que l'esprit ne soit parvenu à cette conscience au sujet de lui-même[1]. En tant qu'il est

1. La science comme connaissance spéculative de l'être, qui est, au fond, l'auto-connaissance de l'esprit dans l'être, est conditionnée en son existence par la conscience globale que l'esprit a de lui-même. Pas de philosophisme chez Hegel, et pas, en particulier, d'histoire de la philosophie qui serait auto-suffisante et indépendante. – Dans le deuxième moment du chapitre VIII, Hegel, objectivant dans le contenu de son objet – l'élévation au savoir spéculatif du savoir non spéculatif ou, au sens large, naturel (et qui englobe encore le savoir scientifique positif, voire le savoir philosophique non spéculatif) –, thématise le rapport entre celui-ci et le savoir spéculatif jusqu'alors

l'esprit qui sait ce qu'il est, il n'existe pas plus tôt que, et nulle part ailleurs qu'après que [et là où] il a achevé le travail consistant, pour lui, à assujettir sa configuration imparfaite, à se procurer, pour sa conscience, la figure de son essence, et, de cette manière, à égaliser sa *conscience de soi* avec sa *conscience.* – L'esprit qui est en et pour soi, une fois différencié en ses moments, est savoir qui est *pour soi,* le *concevoir* en général qui, comme tel, n'a pas encore atteint la | *substance* ou n'est pas en soi-même savoir absolu.

Or, dans la réalité effective, la substance qui sait est là plus tôt que la forme ou que la figure conceptuelle d'elle-même. Car la substance est l'*en-soi* encore non développé, ou le fondement et concept pris dans sa simplicité encore immobile, donc l'*intériorité* ou le Soi de l'esprit en tant que Soi qui n'a pas encore d'*être-là. Ce qui a un être-là,* c'est l'être simple et immédiat encore non développé, ou l'ob-jet de la conscience-*représentation* en général. La connaissance – parce qu'elle est la conscience-esprit, pour laquelle ce qui *est en soi* n'est que dans la mesure où il est un *être pour* le *Soi* et un être du *Soi* ou un concept – a, pour cette raison, tout d'abord seulement un ob-jet pauvre, face auquel la substance, ainsi que la conscience de la substance, est plus riche. L'être-manifeste que la substance a dans cette conscience est en fait un être-caché, car elle est l'*être* encore *dépourvu d'un Soi,* et manifeste à soi est seulement la certitude de soi-même. C'est pourquoi, de la substance, n'appartiennent, pour commencer, à la conscience *de soi,* que les *moments abstraits*; mais en tant que ceux-ci, en leur qualité de purs mouvements, se portent eux-mêmes plus avant, la conscience de soi s'enrichit jusqu'à ce qu'elle ait arraché la substance tout entière à la conscience et absorbé l'édifice tout entier de ses essentialités en elle-même, et qu'elle ait – en tant que ce comportement négatif face à l'ob-jectivité est tout autant positif, acte de poser – engendré à partir de soi toute cette ob-jectivité et l'ait par là en même temps restaurée pour la

seulement pratiqué par le sujet du discours phénoménologique, c'est-à-dire par lui-même, Hegel, et explicité en son sens de façon anticipée dans le « hors d'œuvre » qu'est la préface de l'ouvrage, rédigée, on le sait, après l'achèvement du corps de celui-ci. Il va donc analyser maintenant, de manière pleinement spéculative, le rapport du savoir spéculatif purement tel, conceptuel, et du savoir non spéculatif, – du savoir vraiment subjectif, absolument spirituel, et du savoir seulement objectif, substantiel, naturel, de l'esprit, c'est-à-dire encore du savoir dit jusque là par la *Phénoménologie de l'esprit* et du dire phénoménologique de ce savoir qui, pour finir, se dit lui-même dans son rapport à son devenir couronné par lui.

conscience. Dans le *concept* qui se sait comme concept, | les *moments* entrent du coup en scène plus tôt que le *tout rempli* dont le devenir est le mouvement de ces moments. En revanche, dans la *conscience,* le tout entre en scène, mais sans être conçu, plus tôt que les moments. – Le *temps* est le *concept* lui-même qui *est là*[1] et qui, comme intuition vide, se fait représentation pour la conscience; c'est pourquoi l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et il apparaît dans le temps aussi longtemps qu'il ne *saisit* pas son concept pur, c'est-à-dire qu'il n'anéantit pas le temps. Le temps est le pur Soi *extérieur* intuitionné qui *n'*est *pas saisi* par le Soi, le concept seulement intuitionné; en tant que celui-ci se saisit, il supprime sa forme temporelle, conçoit l'intuition, et il est intuition conçue et concevante. – C'est pourquoi le temps apparaît comme le destin et la nécessité affectant l'esprit qui n'est pas achevé dans lui-même, – la nécessité, pour lui, d'enrichir la part que la conscience de soi a à la conscience, de mettre en mouvement l'*immédiateté* de l'*en-soi* – qui est la forme dans laquelle la substance est dans la conscience –, ou, inversement, l'en-soi étant pris comme l'*intérieur,* de réaliser et manifester ce qui n'est d'abord qu'*intérieur,* – c'est-à-dire de le revendiquer pour la certitude de soi-même.

Il faut dire, pour cette raison, que rien n'est *su* qui ne soit dans l'*expérience*[2] ou, comme la même chose est aussi exprimée, qui ne soit présent comme *vérité sentie,* comme un éternel *intérieurement révélé,* comme un être saint *ob-jet de foi,* ou quelque autre expression qu'on emploie. Car l'expérience | consiste précisément en ceci, que le contenu – et le contenu est l'esprit – est *en soi,* substance, et donc *ob-jet* de la

1. Le temps, position par négation, est l'être-là, l'extériorisation de soi, du concept, qui, lui aussi, se pose (s'identifie à soi) moyennant la négation (la différenciation) de sa négation (ou différenciation). La présence à soi temporelle de l'esprit à lui-même anticipe, suivant l'extériorité de l'être-là, sa présence à soi conceptuelle, pleinement intérieure à elle-même en sa totalisation éternisante.

2. Proclamation capitale de l'idéalisme concret de Hegel. L'esprit présent d'abord substantiellement, comme être reçu, à lui-même, a donc l'*expérience* de son contenu, avant de se maîtriser subjectivement dans le concept et, en particulier, de savoir conceptuellement qu'il n'accède au concept qu'à travers cette expérience, mondaine, de lui-même. C'est ce réalisme ou cet empirisme de l'idéalisme ou rationalisme hégélien qui s'exprime notamment dans l'affirmation du retard de la philosophie, où s'anticipe abstraitement le savoir absolu spéculatif, par rapport à la substance culturelle, y compris religieuse, de l'esprit (cf. le thème de l'envol nocturne de l'oiseau de Minerve, exprimé dans la préface des *Principes de la philosophie du droit*, et développé dans les cours sur l'histoire de la philosophie).

conscience. Mais cette substance qu'est l'esprit consiste, pour lui, à *devenir* ce qu'il est *en soi*; et c'est seulement comme un tel devenir se réfléchissant en soi-même qu'il est en soi, à la vérité, *l'esprit.* Il est en soi le mouvement qu'est la connaissance, – le changement de cet *en-soi* en ce qui est le *pour-soi,* de la *substance* en ce qui est le *sujet,* de l'ob-jet de la *conscience* en ob-jet de la *conscience de soi,* c'est-à-dire en ob-jet tout autant supprimé ou en ce qui est le *concept.* Ce mouvement est le cercle revenant en lui-même qui présuppose son commencement et l'atteint seulement en son terme. – Dans la mesure où l'esprit est donc nécessairement cette différenciation dans soi-même, son tout, alors intuitionné, vient faire face à sa conscience de soi simple, et, puisque ce tout est ainsi le tout différencié, il est de la sorte différencié en son pur concept intuitionné, *le temps,* et en ce qui est le contenu ou l'*en-soi*; la substance a, en tant que sujet, en elle la nécessité *d'abord seulement intérieure* de s'exposer, en elle-même, comme ce qu'elle est *en soi, comme esprit.* L'exposition ob-jective achevée constitue seule, en même temps, la réflexion de cette substance ou le devenir qui fait d'elle un sujet. – C'est pourquoi, tant que l'esprit ne s'achève pas *en soi*, tant qu'il ne s'achève pas comme esprit du monde, il ne peut pas atteindre son achèvement comme esprit *conscient de soi.* Telle est la raison pour laquelle le contenu de la religion énonce dans le temps plus tôt que la science ce qu'*est* l'*esprit,* mais seule la science est le savoir vrai que l'esprit prend de lui-même.

| Le mouvement consistant, pour lui, à amener au jour la forme de son savoir de lui-même est le travail qu'il accomplit en tant qu'*histoire effectivement réelle.* La communauté religieuse, dans la mesure où elle est, pour commencer, la substance de l'esprit absolu, est la conscience grossière qui a un être-là d'autant plus barbare et plus rude que son esprit intérieur est plus profond, et son Soi sourd a un travail d'autant plus rude avec son essence, avec le contenu à lui étranger de sa conscience. C'est seulement après que cette conscience a abandonné l'espoir de supprimer d'une manière extérieure, c'est-à-dire étrangère, l'être-étranger, qu'elle se tourne – parce que la manière étrangère supprimée est le retour en la conscience de soi – vers elle-même, vers son monde et présent propre, qu'elle le découvre comme sa propriété et qu'elle a, par là, accompli le premier pas la faisant descendre du *monde de l'intellect* ou, bien plutôt, lui faisant spiritualiser l'élément abstrait

de ce monde avec le Soi effectivement réel[1]. Par l'observation, d'un côté, elle trouve l'être-là comme de la pensée et elle le conçoit; et, inversement, elle trouve dans sa pensée l'être-là. En tant qu'elle a ainsi tout d'abord énoncé l'*unité* immédiate de la pensée et de l'*être,* de l'essence abstraite et du Soi, d'une façon elle-même abstraite, et qu'elle a réveillé la première essence de lumière en la rendant *plus pure,* à savoir comme unité de l'étendue et de l'être – car l'étendue est la simplicité plus semblable à la pensée pure que ne l'est la lumière – et, par là, dans la pensée, la *substance* du lever du jour, l'esprit, en même temps, recule d'effroi devant cette unité abstraite, devant cette substantialité *dépourvue d'un Soi,* et il | affirme contre elle l'individualité[2]. Mais c'est seulement après qu'il a aliéné celle-ci dans la culture, qu'il a par là fait d'elle un être-là et l'a transposée dans tout être-là, qu'il est parvenu à la pensée de l'utilité, et qu'il a, dans la liberté absolue, saisi l'être-là comme sa volonté, c'est seulement alors qu'il fait par là sortir la pensée de sa profondeur la plus intime et qu'il énonce l'essence comme Moi = Moi. Mais ce Moi = Moi est le mouvement qui se réfléchit en lui-même; car, en tant que cette égalité est, comme négativité absolue, l'absolue différence, l'égalité à soi-même du Moi fait face à cette pure différence qui, en tant qu'elle est la différence pure et en même temps la différence ob-jective pour le Moi qui a savoir de soi, est à énoncer comme le *temps*; ce qui fait que, tout comme l'essence était énoncée, l'instant d'avant, en tant qu'unité de la pensée et de l'étendue, elle serait à saisir comme unité de la pensée et du temps; mais la différence abandonnée à elle-même, le temps sans repos ni attache s'écroule bien plutôt en lui-même; il est le repos ob-jectif de l'*étendue*, tandis que celle-ci est la pure égalité avec soi, le Moi. – Ou [encore :] le Moi n'est pas seulement le Soi, mais il est l'*égalité du Soi avec soi*; toutefois, cette égalité est l'unité parfaite et immédiate avec soi-même, ou [encore :] *ce sujet* est tout autant *la substance*[3]. La substance, pour elle seule, serait l'intuition vide de contenu ou l'intuition d'un contenu qui, comme déterminé,

1. Evocation du passage de la pensée médiévale chrétienne à la Renaissance.

2. Evocation de la philosophie réconciliant la pensée et l'être, d'abord entendu essentiellement comme spatialité (naturelle): Descartes, Spinoza, et la réaction leibnizienne.

3. Evocation de l'ascension et de la retombée de la philosophie réconciliant la pensée et l'être entendu essentiellement comme temps (spirituel): les Lumières, Rousseau et la pensée révolutionnaire, Kant et Fichte, puis Schelling revenant au substantialisme spinoziste.

n'aurait que le caractère d'un accident et serait sans nécessité; la substance ne vaudrait comme l'absolu que pour autant | qu'elle serait pensée ou intuitionnée comme l'*unité absolue*, et tout contenu devrait forcément, suivant sa diversité, tomber, hors d'elle, dans la réflexion qui ne lui appartient pas, puisqu'elle ne serait pas sujet, pas ce qui réfléchit sur soi et se réfléchit en soi, ou [encore :] puisqu'elle ne serait pas conçue comme esprit. Si l'on devait cependant parler d'un contenu, pour une part ce serait seulement afin de le précipiter dans l'abîme vide de l'absolu, tandis que, pour une autre part, un tel contenu serait raflé de manière extérieure dans la perception sensible; le savoir semblerait avoir atteint des choses, la différence d'avec lui-même, et la différence de choses variées en leur multiplicité, sans que l'on comprenne comment et d'où il les aurait prises[1].

Mais l'esprit s'est montré à nous n'être ni seulement le retrait de la conscience de soi en son intériorité pure, ni la simple immersion de cette conscience de soi dans la substance et le non-être de sa propre différence, mais *ce mouvement* du Soi qui s'aliène à lui-même et s'immerge en sa substance, et qui, en tant que sujet, est allé, en sortant d'elle, dans lui-même et fait d'elle un ob-jet et contenu, aussi bien qu'il supprime cette différence de ce qui est l'ob-jectivité et le contenu[2]. La première réflexion en question, qui part et fait sortir de l'immédiateté, est la différenciation de soi du sujet d'avec sa substance ou le concept qui se scinde en deux, l'aller-dans-soi et le devenir du Moi pur. En tant que cette différence est le pur faire du Moi = Moi, le concept est la nécessité [d'être] et la venue au jour de l'*être-là* qui a la substance pour | essence et qui subsiste pour lui-même. Mais la subsistance de l'être-là pour lui-même est le concept posé au sein de la déterminité et, par là, aussi bien le mouvement qu'il opère, *en lui-même*, de descendre en la substance simple, laquelle n'est que par cette négativité et ce mouvement un sujet. – Ni le Moi n'a à se tenir fixement dans la *forme de la conscience de soi* face à la forme de la substantialité et ob-jectivité,

1. Hegel clôt cette préhistoire du savoir spéculatif vrai en s'attardant de façon critique sur sa présupposition immédiate, la spéculation formelle et vide, pseudo-scientifique, de Schelling, dénoncée dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*.

2. Ouvrant le troisième et dernier moment du chapitre VIII, qui va présenter le contenu du savoir absolu, Hegel commence par indiquer le sens général de ce savoir absolu ou de sa propre philosophie spéculative, comme rabaissant à de simples moments unilatéraux, dépassés comme tels, d'elle-même le subjectivisme de Fichte et le substantialisme de Schelling.

comme s'il éprouvait de l'angoisse devant son aliénation – la force de l'esprit est bien plutôt de demeurer égal à soi-même dans son aliénation et, en tant que ce qui est *en* et *pour soi*, de poser seulement comme moment tout autant l'*être-pour-soi* que l'être-en-soi –, ni c'est un tiers qui rejette les différences dans l'abîme de l'absolu et énonce leur égalité dans cet abîme, mais le savoir consiste bien plutôt dans cette apparente inactivité qui se contente de considérer comment ce qui est différencié se meut en lui-même et fait retour en son unité.

Dans le savoir, l'esprit a donc clos le mouvement de sa formation en 3
des figures, pour autant que celle-ci est affectée de la différence non surmontée de la conscience. Il a gagné l'élément pur de son être-là, le concept. Le contenu est, suivant la *liberté* de son *être*, le Soi qui s'aliène ou l'unité *immédiate* du savoir de soi. Le pur mouvement de cette aliénation constitue, si on l'examine à même le contenu, la *nécessité* de celui-ci. Le contenu en sa diversité est, en tant que contenu *déterminé*, dans le rapport, non pas en soi, et, pour lui, ne pas être en repos, c'est se supprimer lui-même, | ou c'est la *négativité*; ainsi, la nécessité ou diversité, comme elle est l'être libre, est aussi bien le Soi, et, dans cette *forme* impliquant un Soi dans laquelle l'être-là est immédiatement une pensée, le contenu est le *concept*. En tant que, ainsi, l'esprit a gagné le concept, il déploie l'être-là et le mouvement dans cet éther de sa vie, et il est la *science*[1]. Les moments de son mouvement ne se présentent plus dans celle-ci comme des *figures* déterminées de la *conscience*, mais, en tant que la différence de cette dernière est revenue dans le Moi, comme des *concepts déterminés* et comme le mouvement organique fondé en soi-même de ces concepts. Si, dans la phénoménologie de l'esprit, chaque moment est la différence du savoir et de la vérité ainsi que le mouvement dans lequel cette différence se supprime, en revanche la science ne contient pas une telle différence et sa suppression, mais, en tant que le moment a la forme du concept, il réunit la forme ob-jective de la vérité et celle du Soi qui sait dans une unité immédiate. Le moment n'entre pas en scène comme ce mouvement qui consiste à aller et venir de la conscience ou de la représentation dans la conscience de soi, et

1. La science absolument parlant, telle aussi bien dans son contenu que dans sa forme, dans son objet que dans son sujet, et qui s'expose dans la Logique, entendue au sens hégélien, ontologique, du terme, que Hegel différencie ici de la Phénoménologie de l'esprit, science simplement introductive à la science, du moins en sa destination (cf. notre Présentation, I).

inversement, mais sa pure figure libérée de son apparition dans la conscience, le concept pur, ainsi que la progression de celui-ci, tient seulement à sa *déterminité* pure. Inversement, à chaque moment abstrait de la science correspond une figure de l'esprit qui apparaît. De même que l'esprit en son être-là n'est pas plus riche qu'elle, de même, dans son contenu, | il n'est pas non plus plus pauvre. Connaître les concepts purs de la science dans cette forme de figures de la conscience constitue le côté de la réalité de cette science, suivant lequel son essence à elle, le concept, qui, en elle, est posé, dans la médiation *simple* qu'il comporte, comme *pensée,* disjoint les moments de cette médiation et s'expose suivant l'opposition intérieure.

La science contient dans elle-même cette nécessité de s'aliéner en se dessaisissant de la forme du concept pur, et le passage du concept en la *conscience.* Car l'esprit qui se sait lui-même, précisément parce qu'il saisit son concept, est l'égalité immédiate avec soi-même, laquelle est, dans sa différence, la *certitude de l'immédiat,* ou la *conscience sensible,* – le commencement dont nous sommes partis; le fait, pour lui, de laisser aller lui-même hors de la forme de son Soi, est la suprême liberté et assurance de son savoir de soi[1].

Pourtant, cette aliénation est encore imparfaite; elle exprime la *relation* de la certitude de soi-même à l'ob-jet, lequel, précisément en ce qu'il est dans la relation, n'a pas gagné sa complète liberté. Le savoir ne connaît pas seulement lui-même, mais aussi le négatif de lui-même, ou sa limite. Savoir sa limite, cela signifie savoir se sacrifier. Ce sacrifice est l'aliénation dans laquelle l'esprit expose le devenir faisant de lui un esprit sous la forme consistant dans le fait d'*arriver librement de façon contingente,* en intuitionnant son *Soi* pur, comme *le temps* hors de lui, et, de même, son *être,* comme espace. Ce dernier devenir qui est le sien, la *nature,* est son | devenir vivant immédiat; elle, qui est l'esprit aliéné, n'est, dans son être-là, rien d'autre que cette éternelle aliénation de sa *subsistance* et le mouvement qui institue le *sujet*[2].

1. Le contenu de la science (fondamentalement la Logique spéculative) clôt son sens nécessaire, à travers l'auto-position du concept, dans la libre aliénation de celui-ci en et comme la conscience (d'abord sensible) constituant le contenu de l'introduction scientifique à cette science. – Mais, comme Hegel va le souligner aussitôt, une telle aliénation n'est pas totale et plénière, car – pour le dire en un mot – ce sont ses déterminations *universelles* que la science objective dans et comme la conscience.

2. Le savoir absolu sait, comme l'une de ses déterminations universelles, le sens : être non universel, non identique à soi, divers, contingent, soit spatial, soit temporel,

Mais l'autre côté du devenir de l'esprit, l'*histoire,* est le devenir *accompagné de savoir* qui se *médiatise,* – l'esprit aliéné au long du temps; mais cette aliénation est aussi bien l'aliénation d'elle-même; le négatif est le négatif de soi-même. Un tel devenir présente un mouvement et une succession se traînant paresseusement d'esprits, une galerie de tableaux dont chacun, paré de la richesse complète de l'esprit, se meut si paresseusement pour cette raison, justement, que le Soi a à pénétrer et à digérer cette richesse totale de sa substance. En tant que l'achèvement de l'esprit consiste, pour lui, à *savoir* parfaitement ce qu'*il est,* sa substance, un tel savoir est son *aller-dans-soi,* dans lequel il abandonne son être-là et confie sa figure au souvenir. Dans cet aller-dans-soi, l'esprit est plongé dans la nuit de sa conscience de soi, mais son être-là disparu est conservé dans cette nuit, et cet être-là supprimé – l'être-là précédent, mais né à nouveau du savoir – est le nouvel être-là, un nouveau monde et une nouvelle figure de l'esprit. En elle, il a aussi bien de façon non prévenue à commencer par le commencement en s'installant dans l'immédiateté qu'elle a et à s'éduquer de nouveau à partir d'elle, comme si tout ce qui précède était perdu pour lui et comme s'il n'avait rien appris de l'expérience des esprits antérieurs. Mais l'*intériorisation rappelant en et à soi* qu'est le souvenir a conservé cette expérience, et elle est l'intérieur et la forme en fait plus élevée de | la substance. Si donc cet esprit recommence par le commencement sa culture en semblant seulement partir de soi, c'est en même temps à un niveau plus élevé qu'il commence. Le royaume des esprits qui s'est formé de cette façon dans l'être-là constitue une succession dans laquelle l'un d'eux a relayé l'autre et où chacun d'eux a pris en charge du précédent le royaume du monde. Le terme visé par cette succession est la révélation de la profondeur, et celle-ci est *le concept absolu*; cette révélation est, de ce fait, la suppression de la profondeur de ce concept ou son *extension,* la négativité de ce Moi qui est dans soi, négativité qui est l'aliénation d'un tel Moi ou sa substance, – et son *temps* consiste en

sens qui est ainsi celui du non-sens, limite absolue d'un tel savoir. Sûr de lui, ce savoir accueille en lui cet Autre plénier de lui-même, dans lequel, alors constitué en *nature* et en *histoire*, il se fait cependant devenir et triompher. Il est à remarquer que, dans ce qui sera plus tard le contenu de la Philosophie de l'*esprit*, Hegel ne considère pour l'instant – laissant de côté ce qu'il appellera l'esprit subjectif, non encore objet à lui-même comme esprit, en ce sens non pleinement esprit – que l'esprit qu'il appellera l'esprit objectif et l'esprit absolu pré-spéculatif, qui sont de et dans l'*histoire*.

ce que cette aliénation s'aliène en elle-même et, de la sorte, est, dans son extension, tout aussi bien dans sa profondeur, dans le Soi. Le *terme visé*, le savoir absolu ou l'esprit qui se sait comme esprit a, pour chemin menant à lui, le rappel en et à soi des esprits tels qu'il sont en eux-mêmes et qu'ils accomplissent l'organisation de leur royaume. Leur conservation, suivant le côté de leur libre être-là qui apparaît dans la forme de la contingence, est l'histoire, tandis qu'elle est, suivant le côté de leur organisation conçue, la *science* du *savoir qui apparaît*; les deux ensemble, l'histoire conçue, forment le rappel en et à soi et le calvaire de l'esprit absolu, l'effectivité, vérité et certitude de son trône, sans lequel il serait ce qui en sa solitude manque de vie[1]; [car,] seulement

Du calice accueillant le règne des esprits,
De son infinité l'écume s'offre à lui[2].

1. L'esprit absolu n'est spirituellement vivant qu'en étant présent à lui-même dans l'intériorisation, le rappel en et à soi, de son aliénation ainsi à la fois réalisante dans la contingence de l'histoire, et idéalisante dans la nécessité ou rationalité de la structuration phénoménologique, dont la réunion à travers la réalité rationnelle de l'« histoire conçue » constitue le fécond calvaire où s'exalte le triomphe, alors manifesté comme infini, de cet esprit.

2. Ce sont là – légèrement modifiés : « son infinité » au lieu de « l'infinité » – les deux derniers vers du poème de Schiller « Freundschaft [L'amitié] », composé probablement en 1781 et figurant dans l'Anthologie pour l'année 1782 (in *F. Schillers Werke und Briefe*, édition O. Dann und alii, I. *F. Schillers Gedichte*, édition G. Kurscheidt, Francfort/s/M, Deutscher Klassiker Verlag, 1992, p. 527). Nous proposons la traduction suivante de la dernière strophe du poème :

« Le grand maître des mondes était privé d'ami,
Un *manque* ressentant, il créa des esprits,
Miroirs heureux de *son* être bienheureux !
Nul égal ne trouva l'Être suprême en eux,
Du calice pourtant du règne tout entier
Des âmes écume jusqu'à *lui* – l'infinité ».

Dans ce poème, Schiller exalte le lien d'attraction ou de sympathie universelle qui réconcilie le monde naturel (Newton) et le monde spirituel (Leibniz), dans eux-mêmes et entre eux. – Hegel, plus tragique, fait s'accomplir l'esprit dans la récollection conceptuelle de son aliénation temporelle.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES CITÉS DANS LA *PRÉSENTATION* ET LES ANNOTATIONS

Cet index présente les noms de personnes (réelles) cités dans la *Présentation* et les annotations du traducteur, à l'exception des noms des éditeurs ou des traducteurs cités simplement comme tels.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES CITÉS PAR HEGEL

Cet Index présente les noms de personnes (réelles) cités (ou, à l'occasion, signifiés adjectivement) par Hegel.

INDEX DES MATIÈRES

Cet Index présente les occurrences les plus significatives des termes et expressions désignant les matières principales dont il est question dans le texte de Hegel

TABLE DES MATIÈRES

(et structure de la *Phénoménologie de l'esprit*)

I.
SCIENCE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

PREMIÈRE PARTIE
SCIENCE DE L'EXPÉRIENCE DE LA CONSCIENCE